Editora
UFPel

Ser, Tempo e Espaço

Reflexões Interdisciplinares Sobre o Medievo

Aline Dias da Silveira
Mariana Paolozzi
(Organizadoras)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

SER, TEMPO E ESPAÇO
Reflexões Interdisciplinares Sobre o Medievo

Série Dissertatio Filosofia

SER, TEMPO E ESPAÇO
Reflexões Interdisciplinares Sobre o Medievo

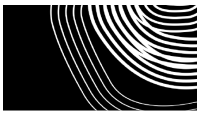
Aline Dias da Silveira
Mariana Paolozzi
(Organizadoras)

DISSERTATIO
FILOSOFIA
Pelotas, 2018

REITORIA
Reitor: Pedro Rodrigues Curi Hallal
Vice-Reitor: Luís Isaías Centeno do Amaral
Chefe de Gabinete: Taís Ullrich Fonseca
Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cóssio
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco
Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Francisca Ferreira Michelon
Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Otávio Martins Peres
Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter
Pró-Reitor de Infraestrutura: Julio Carlos Balzano de Mattos
Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Mário Renato de Azevedo Jr.
Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Sérgio Batista Christino

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL
Presidente do Conselho Editorial: João Luis Pereira Ourique
Representantes das Ciências Agronômicas: Guilherme Albuquerque de Oliveira Cavalcanti
Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Adelir José Strieder
Representantes da Área das Ciências Biológicas: Marla Piumbini Rocha
Representante da Área das Engenharias e Computação: Darci Alberto Gatto
Representantes da Área das Ciências da Saúde: Claiton Leoneti Lencina
Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Célia Helena Castro Gonsales
Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte
Representantes da Área das Linguagens e Artes: Josias Pereira da Silva

EDITORA DA UFPEL
Chefia: João Luis Pereira Ourique (Editor-chefe)
Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)
Seção de Produção: Gustavo Andrade (Administrativo)
Anelise Heidrich (Revisão)
Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)
Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)
Morgana Riva (Assessoria)



CONSELHO EDITORIAL
Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Albornoz Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)
Prof. Dr. Lucas Duarte Silva (Diagramador)
Profa. Luana Francine Nyland (Assessoria)
Acad. Vinícius Berman (Webmaster)

DIREÇÃO DO IFISP
Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos

Série Dissertatio Filosofia

A Série Dissertatio Filosofia, uma iniciativa do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia (sob o selo editorial NEPFIL online) em parceira com a Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação de estudos filosóficos relevantes que possam contribuir para o desenvolvimento da Filosofia no Brasil nas mais diversas áreas de investigação. Todo o acervo é disponibilizado para download gratuitamente. Conheça alguns de nossos mais recentes lançamentos.

A Mediação Imperfeita em Paul Ricoeur
Adriane da Silva Machado Möbbs

Do Romantismo a Nietzsche: Rupturas e Transformações na Filosofia do Século IXI
Clademir Luís Araldi

Didática e o Ensino de Filosofia
Tatielle Souza da Silva

Michel Foucault: As Palavras e as Coisas
Kelin Valeirão e Sônia Schio (Orgs.)

Sobre Normatividade e Racionalidade Prática
Juliano do Carmo e João Hobuss (Orgs.)

A Companion to Naturalism
Juliano do Carmo (Organizador)

Ciência Empírica e Justificação
Rejane Xavier

A Filosofia Política na Idade Média
Sérgio Ricardo Strefling

Pensamento e Objeto: A Conexão entre Linguagem e Realidade
Breno Hax

Acesse o acervo completo em:
www.nepfil.ufpel.edu.br

© Série Dissertatio de Filosofia, 2018

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online
Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais dos colaboradores desta obra estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online.

Primeira publicação em 2018 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Ser, tempo e espaço: reflexões interdisciplinares sobre o medievo. [recurso eletrônico] Organização: Aline Dias da Silveira, Mariana Paolozzi – Pelotas: NEPFIL Online, 2018.

207p. - (Série Dissertatio Filosofia).

Modo de acesso: Internet
<http://nepfil.ufpel.edu.br>
ISBN: 978-85-67332-52-9

1. Filosofia. 2. Ser. 3. Tempo. 4. Espaço. I. Silveira, Aline Dias da II. Paolozzi, Mariana.

COD 160

creative commons br
BY NC ND

ABEC BRASIL
Associação Brasileira de Editores Científicos

Para maiores informações, por favor visite nosso site: www.nepfil.ufpel.edu.br

Dedicamos este trabalho, fruto de nosso empenho e paixão pelos estudos medievais, a nossos queridos mestres e alunos que nos mostram continuamente que o agora continua valendo a pena.

NOTA SOBRE OS AUTORES

JOÃO LUPI possui licenciatura em Filosofia incluindo Propedêutico pelo Instituto de Filosofia Beato Miguel de Carvalho (1962), Licenciatura em Ciências Políticas e Sociais pela Universidade Técnica de Lisboa (1975), graduação em Teologia - San Cugat Del Vallés (1968), Licenciatura em Pedagogia pela Faculdade de Educação (1978), Doutorado em Filosofia pela Universidade Católica de Portugal (1982) e Pós-Doutorado pelo Boston College (1995). Atualmente é professor adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina.

MARIANA PAOLOZZI SÉRVULO DA CUNHA possui graduação em Filosofia pela USP - Universidade de São Paulo (1990), mestrado (1995) e doutorado (2000) em Filosofia pela UNICAMP - Universidade Estadual de Campinas. Atualmente é professora adjunta IV da UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina e coordenadora da área de Filosofia do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais da mesma instituição.

ALINE DIAS DA SILVEIRA é professora adjunta do departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina. Coordenadora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais – Meridianum.

RAFAELLA SCHMITZ DOS SANTOS é acadêmica de História pelo Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

ANNA CLARA LEHMANN MARTINS é pesquisadora do Grupo de Pesquisa em História da Cultura Jurídica - Ius Commune (UFSC/CNPq). Pesquisadora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais - Meridianum (UFSC/CNPq). Mestra em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Bacharela em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

DANIEL LULA COSTA é doutorando em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Integrante do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais (Meridianum-

UFSC) e do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades da UEM (LERR-UEM). Bolsista CAPES.

SILVANA DE GASPARI é graduada em Letras Português/Italiano pela UNESP/Araraquara, com mestrado em Literatura Italiana pela Universidade de São Paulo e doutorado em Teoria Literária pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Desde 1992 é professora do curso de Letras italiano da Universidade Federal de Santa Catarina, no Departamento de Língua e Literatura Estrangeiras. E-mail: silvana.gaspari@ufsc.br

RODOLPHO ALEXANDRE SANTOS MELO BASTOS é doutorando em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), integrante do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais (Meridianum-UFSC) e Bolsista CAPES. E-mail: rodoxbastos@gmail.com

RODRIGO PRATES DE ANDRADE é doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Integrante do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais (MERIDIANUM-UFSC).

.

SUMÁRIO

Nota sobre os autores V

Introdução

Aline Dias da Silveira e Mariana Paolozzi 9

1. Os poemas de Boécio e a ordem do universo

João Lupi 15

2. Reflexões sobre a noção de pessoa em Boécio

Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha 299

3. Problematizações sobre o tempo e o espaço nas utopias medievais

Aline Dias da Silveira 389

4. As perspectivas do tempo no medievo e suas funções na justificativa de um horizonte de expectativa

Rafaella Schmitz dos Santos 467

5. *Reges domino servant etiam leges dando*: o rei como mediador da lei no espaço político-jurídico da *ecclesia* em hincmar de reims

Anna Clara Lehmann Martins 60

6. O duplo nas visões de mundo do pós-morte medieval: o caso da *Divina Comédia*

Daniel Lula Costa 92

7. Dante Alighieri e sua *Divina Comédia*: uma reflexão sobre o medievo
Silvana de Gaspari 117

8. A presença de Maria no filme "o rei dos reis" e o imaginário feminino social e dogmático conservador
Rodolpho Alexandre Santos Melo Bastos 136

9. Graças divinas, feitos sagrados: o *llibre dels feyts* e a experiência cristã do tempo
Rodrigo Prates de Andrade 167

INTRODUÇÃO

ALINE DIAS DA SILVEIRA E MARIANA PAOLOZZI

E, quando eu tiver saído
Para fora do teu círculo,
Tempo, tempo, tempo, tempo,
Nem serei, nem terás sido
Tempo, tempo, tempo[1].

Convidamos nossos leitores a uma experiência reflexiva a partir do não-passado medieval que habita em nós. Tal experiência não seria possível senão pela interdisciplinaridade. E, é dessa forma que este livro deve ser lido: tempo experienciado, tempo vivido no ser, nos múltiplos aquis e pensares. Assim, propomos uma experiência resultante de saberes entrelaçados, de sonhos e de utopias, do ser, da pessoa, do microcosmo e do macrocosmo, da lei e do transcendente. Experiências de tempo e de espaço.

O tempo da consciência de ser e de estar não é evocado em Cronos, mas no tempo que os gregos chamavam de *Kairós*, tempo do momento oportuno, pleno e indeterminado. O tempo em *Kairós* faz-se pleno com passado e futuro; como Jörn Rüsen nos lembra, "ele é experimentado como realização de uma promessa do passado com respeito a um futuro e como satisfação de esperanças projetadas"[2]. Para fora do círculo de Cronos, como diz o poeta no verso acima, "nem serei, nem terás sido", há apenas o absoluto sou. Este "sou" é constituído por meio da experiência temporal fluída, através da qual se reúnem o passado e o futuro, transformados em presente. Para fora de Cronos estão nossos pensamentos, experiências, esperanças e comemorações, porque essas não se deixam reter em simples cronologias.

---

[1] Verso da música "Oração ao tempo" de Caetano Veloso, 1979, no álbum "Cinema transcendental".
[2] RÜSEN, 2010, p.149.

No entrecruzar dos saberes, lembramos que Mnemosine, a memória, é mãe de nove musas e que, em sua luta contra Cronos, o devorador, desenlaça a angústia temporal na consciência do ser, transformando-a em aceitação da condição humana. É no movimento das musas que se dá o encontro dos fluxos temporais, a libertação da linearidade teleológica para o tempo do mundo, pois esse movimento traz consigo a compreensão de que, em relação às experiências humanas, o tempo é múltiplo.

Assim, o entrelace dos saberes e experiências nos proporciona a ampliação da compreensão da realidade por meio, não da eliminação da linearidade, mas de um desvendar da multiplicidade e da fluidez temporal, como teria apontado Agostinho em suas "Confissões", ao falar do presente das coisas passadas, presente das coisas presentes e presente das coisas futuras.

Nosso grupo interdisciplinar reúne-se desde 2010 e precisou amadurecer e crescer com tensões, apropriações e convergência de pensamentos, originadas da pretensão de experimentar o conhecimento sem fronteiras disciplinares. Lição aprendida: a interdisciplinaridade é instigante, mas também um caminho árduo. Os assuntos tratados nesta obra são frutos desse projeto, desenvolvido ao longo de anos e, mais especificamente, no ano de 2016, quando decidimos ocupar as nossas discussões com os estudos sobre o tempo, o espaço e o ser. E para tornar a obra ainda mais rica, convidamos dois colegas, cujas produções e reflexões são há muito tempo reconhecidas no âmbito acadêmico: a professora Silvana de Gaspari e o nosso querido professor João Lupi.

Na companhia de Boécio (ca. 480-524), considerado "o último dos romanos e o primeiro dos medievais", começamos nosso livro pela Patrística cristã. Por esse caminho, João Lupi nos apresenta a obra "Consolação da Filosofia". No capítulo "Os poemas de Boécio e a ordem do universo" analisa o espaço, o cosmos e a condição humana concebida pelo filósofo, o qual se utiliza da forma poética e da prosa, bem como de referências alegóricas pouco ou nada cristãs para dar desenvolvimento ao seu pensamento. Segundo Boécio, há um princípio que governa todo o universo fazendo tudo concorrer para o bem. Dessa forma, unem-se a vida humana e a história da humanidade com o cosmo e sua ordem. É possível perceber na "Consolação da Filosofia" a presença de concepções distintas de tempo e de espaço: o humano, o cósmico, e o divino (a eternidade). No sentido de ampliar a compreensão desses tempos, João Lupi aborda também a doutrina da harmonia das esferas celestes, tal como exposta no

"Tratado da Música" do mesmo autor, com que se completam as ideias da "Consolação" na direção de uma ontologia do espaço/tempo.

Ainda nos situando no pensamento de Boécio, falaremos sobre o ser humano na construção e valorização de sua singularidade ou *ipseidade,* como nos apresenta Mariana Paolozzi, autora do capítulo "Reflexões sobre a Noção de Pessoa em Boécio". A filósofa lembra-nos de que a preocupação com a individualidade já ocorre na antiguidade e que segue caminhos diversos na patrística latina e grega. O pensamento de Boécio em oposição às interpretações de Nestório e Êutiques sobre as pessoas da Santíssima Trindade tornou-se fundamental para o entendimento das ideias de singularidade e de pessoa, desenvolvidas pela posteridade no Ocidente. A par disso, ressalta-se a discussão sobre a interpessoalidade, e, portanto, sobre o problema da alteridade na relação da pessoa com seu meio.

As experiências da pessoa, da comunidade e da natureza são vivenciadas no tempo do trabalho do camponês medieval. Assim, através da análise do trabalho no campo, das comemorações e da sublimação do *kairós* na utopia, Rafaella Schmitz dos Santos tece suas reflexões no capítulo "Perspectivas do Tempo no Medievo e Justificativas de um Horizonte de Expectativas". No entrelaçamento das temporalidades, as projeções para um futuro manifestam-se no presente das Utopias através da experiência de construção de suas imagens, crenças e esperanças. Segundo a historiadora, a utopia é um motor para a história e o pensamento, porque, ao mesmo tempo que forja apetites, também os fomenta.

Ainda sobre as utopias, o título do capítulo "Problematizações sobre o Tempo e o Espaço nas Utopias Medievais" define bem as pretensões de Aline Dias da Silveira que se contrapõe às generalizações simplificadoras acerca do tempo na Idade Média europeia. Essa historiadora cruza perspectivas da teoria da história, da filosofia e da literatura com estudos da medievalística para responder questões que, segundo a autora, podem auxiliar metodologicamente na análise de expressões utópicas. Da mitologia céltica a Martin Heidegger, com menção a Agostinho de Hipona e Reinhart Koselleck, o texto se desenvolve através da busca do entendimento do tempo pleno da utopia.

Com o capítulo de Anna Clara Lehmann Martins, "*Reges Domino Servant Etiam Leges Dando:* o rei como mediador da lei no espaço político-jurídico da Ecclesia em Hincmar de Reims", nos movimentamos pelo espaço social e cultural até o âmbito da política e do direito. Nossa

convidada jurista analisa texto do gênero *speculum principis* ("espelho do príncipe"), *De Regis Persona et Regio Ministerio* (873), de Hincmar de Reims, célebre arcebispo carolíngio. Orientando-se pelas lentes teórico-metodológicas de Mayke de Jong, Janet Nelson e Paolo Grossi, a autora verifica na fonte alto-medieval indícios da concepção do rei medieval como mediador da lei e intérprete de uma ordem objetiva inscrita no consenso do *populus*. Utilizando o conceito de *ecclesia* como unidade político-jurídica, sua análise revela a aderência do aspecto religioso na conformação da identidade e do ordenamento dos carolíngios à época. Assim, ressalta-se que a leitura e a conservação da lei são tarefas próprias do rei carolíngio, personagem que, devendo guardar coerência com os ditames da fé e refletindo, nesse passo, a justiça divina, descortina um cenário em que a lei é concebida como pertencente ao *populus* e garantidora de sua unidade.

Ainda no espaço político e cultural, passamos ao pós-morte, na significação que recebe na obra de Dante Alighieri, a *Divina Comédia*. Daniel Lula Costa utiliza os conceitos de figuração de Erich Auerbach (1997), de presença de Ulrich Gumbrecht (2010) e de duplo de Edgar Morin (1997) para compreender a complexidade da atuação dos desencarnados encontrados pelo personagem Dante, ao longo de seu percurso pelo Inferno. O historiador verifica, assim, o duplo na *Divina Comédia,* ou seja, as sombras daqueles que viveram, as suas almas, entendendo que no pós-morte dantesco o duplo funciona enquanto uma realidade preenchida, que liga o passado com o presente e manifesta-os na eternidade, no pós-morte medieval. Da apropriação desses diferentes conceitos, surge a inovação da interpretação de Daniel Lula Costa: a concepção da *revelação figural* manifesta em uma cultura de presença do passado.

Sobre Dante Alighieri, "lê-lo como uma obra 'aberta' e não como um bloco unitário pré-estabelecido em relação a conceitos e forma", é o que nos aconselha Silvana de Gaspari. Com a experiência de especialista, a autora mergulha na leitura da *Divina Comédia,* buscando a compreensão do pensamento e da experiência medieval. O caráter alegórico da obra, bem como o modo de Dante mesclar um conjunto de saberes e fazeres - filosofia, teologia, história, literatura - são questões de análise para autora. Entre as diversas contribuições do capítulo "Dante Alighieri e sua Divina Comédia: uma reflexão sobre o medievo" está a compreensão da transtemporalidade da fonte. Isto é, a obra literária é "aberta" e movimenta a fluidez de experiências temporais, tanto passadas como presentes. Não se trata apenas de buscar compreender o que o próprio Dante pretendeu dizer

e provocar com sua obra, mas para além disso, está em jogo também o impacto que causa no leitor contemporâneo, a partir de sua própria bagagem e subjetividade.

Da imagem literária passamos ao imaginário fílmico. Poderíamos dizer que nosso pensamento se articula através de imagens em constante movimento, como um filme em nossas mentes? Por outra perspectiva, seria o imaginário fílmico a moderna expressão e projeção de nossos pensamentos, sentimentos, expectativas e frustrações? Essas questões orientam o trabalho de Rodolpho Bastos no capítulo "A Presença de Maria no Filme "O Rei Dos Reis!": sobre o imaginário feminino". O historiador retorna à discussão a respeito do imaginário como categoria historiográfica e se utiliza da análise diacrônica para compreender, nos elementos do pensamento eclesiástico medieval, as origens de imaginários sobre o feminino no século XX, presentes em filmes religiosos.

No capítulo seguinte, Rodrigo Prates de Andrade nos traz uma interpretação inovadora do tempo experimentado no medievo no capítulo "Graças Divinas, Feitos Sagrados: o Llibre dels Feyts e a Experiência Cristã do tempo". Distanciando-se de generalizações correntes sobre o tempo cristão teleológico medieval, Rodrigo Prates de Andrade aponta para a importância dos feitos, da ação humana, em acordo com a rememoração ritualística dos antepassados, onde predestinação é o mesmo que repetição, ou renovação da aliança divina, trazendo sacralidade aos feitos, lançando-os, assim, à eternidade.

Para finalizar, podemos dizer que as análises apresentadas neste livro consideram tempos e espaços diversos como convergentes, isto é, coexistindo. De modo que o espaço ao qual aludimos não pode ser limitado como em um contêiner, mas é múltiplo e complexo, fazendo jus ao tempo ao qual nos referimos. Espaço político, social, físico, imaginativo, memorialístico, ritualístico ou sagrado, se quisermos. Longe estamos do espaço estático. Este é o espaço da ação humana.

Diante de todas essas reflexões, perguntas e discussões, nos parece que o tempo humano é constituído pela confluência de diversas experiências e que sua representação linear seria uma forma simplificadora de processos bem mais complexos, isto é, apenas uma aparência ou maquiagem que nos traz o sentimento de controle ou segurança sobre o transcorrer dos acontecimentos. Dividi-lo é tão somente um artifício didático que não pode ser naturalizado, sob a pena de, a partir dessa divisão,

desenvolvermos uma consciência fragmentada, apartada do mundo e cada vez mais desorientada.

Da mesma forma, pensar o tempo, o espaço e o ser na Idade Média é também mais um recurso para compreendermos a realidade que nos cerca e nos habita, revelando toda a sua simultânea complexidade e simplicidade no agora.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Editora Ática, 1997.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de Presença*: o que o sentido não consegue transmitir. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.

GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. Tradução de Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014 (1995).

MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

NELSON, Janet. "Dispute settlement in Carolingian West Francia". In: FOURACRE, P; DAVIES, W. *Settlement of Disputes in Early Medieval Europe*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2010.

RÜSEN, Jörn. *História Viva*. Formas e funções do conhecimento histórico. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.

1

OS POEMAS DE BOÉCIO E A ORDEM DO UNIVERSO

JOÃO LUPI

A convicção inabalável de que o universo tem uma ordem perfeita é um dos traços marcantes da cultura ocidental. Desde os primeiros pensadores gregos, passando pelos medievais, até aos iluministas e positivistas, a ordem do mundo é pressuposto fundamental para os argumentos sobre a existência de Deus, para as utopias sociais ou para a elaboração de leis sobre a Astronomia e a Física. Só os atomistas e epicúreos duvidaram dessa ordem sem exceções nem fissuras, e por isso foram rejeitados pelas outras escolas.

No livro da "Consolação da Filosofia" de Anício Manlio Severino Boécio (c. 480-524), texto redigido na prisão, há dois estilos literário-filosóficos distintos: o das prosas, dissertativo e com algum enquadramento histórico (tempo), e o dos poemas, alegórico e pleno de alusões a elementos geográficos e astronômicos (espaço). O referencial dos poemas é, pois, o mundo físico, o cosmo, ordenado e regulamentado por leis eternas e inflexíveis, sem lugar para o fortuito – embora se coloque o dilema de não haver lugar para a liberdade nem para a reparação do mal. A partir desta constatação procuramos a temática referente ao espaço, nomeadamente as concepções cosmológicas, a ideia do pacto que mantém a concordância entre os astros e a atração universal que funciona como uma forma de amor que de certa maneira pressupõe a existência de algum modo de vida nos seres do universo. Analisamos também as ideias contidas nas prosas, onde predomina a noção de tempo da vida humana e da história da sociedade. Aproximando-se o final do texto da Consolação, verifica-se maior presença de concepções distintas de tempo entre o humano, o cósmico, e o divino (a eternidade). Utilizando noções do "Tratado da Música", do mesmo autor, abordamos a teoria da harmonia das esferas celestes que, nos reportando à doutrina inicial sobre o espaço, a amplia e completa com uma ontologia do espaço/tempo.

Tentando definir uma teoria que recolhesse o platonismo junto com o aristotelismo, Boécio nos transmitiu uma doutrina que, se não inovou, pelo menos explicitou uma formulação importante e muito influente na tradição posterior. Mas a "Consolação da Filosofia" chama a atenção por outras razões; ela tem provocado inúmeros debates e comentários, pelo fato de Boécio, preso injustamente por intrigas da corte, não invocar Jesus Cristo uma só vez, nem se referir a dogmas ou a nomes do cristianismo, apesar de ser ele um bom cristão e teólogo. Houve até dúvidas (hoje desfeitas) de que o Boécio, autor da "Consolação", fosse o mesmo Boécio autor dos Tratados Teológicos. De fato, no aspecto exterior da linguagem - nomes, citações, apelos, referências – não se reconhece a alma cristã à procura do conforto da sua fé, como se poderia esperar. Ao contrário, o alívio para o sofrimento é buscado na sabedoria, na fortaleza do homem que paira acima das contingências, na racionalização, e na consolação da Filosofia, como se fosse um estóico romano, mas pagão. É a Filosofia, que aparece logo de início como uma Senhora, quem consola Boécio, e dialoga com ele ao longo de todo o discurso. Ela é

> uma mulher que inspirava respeito pelo seu porte: seus olhos estavam em flamas e revelavam uma clarividência sobre-humana, suas feições tinham cores vívidas e delas emanava uma força inexaurível. Ela parecia ter vivido tantos anos que não era possível que fosse do nosso tempo. Sua estatura era indiscernível: por vezes tinha o tamanho humano, outras parecia atingir o céu e, quando levantava a cabeça mais alto ainda, alcançava o vértice dos céus e desaparecia dos olhares humanos. Suas vestes eram tecidas de delicadíssimos fios, trabalhados minuciosamente e feitos de um material perfeito; ela revelou mais tarde ter sido ela própria quem teceu a veste. A poeira dos tempos, assim como acontece com o brilho das antigas pinturas, obscurecia um pouco seu esplendor. Embaixo de sua imagem estava escrito um Pi e em cima um Theta. E, entre essas duas letras, via-se uma escada cujos degraus ligavam o elemento inferior ao superior. No entanto, mãos violentas rasgaram sua veste e cada uma tomou um pedaço dela. Mas ela tinha livros na mão direita e um cetro na esquerda (I, 2).

Porém, ao ver que ao lado de Boécio estavam as musas que ele havia invocado (I, 1, v. 3-6) a Filosofia fica irritada e expulsa-as, começando a cantar a consolação.

Por outro lado, é certo que o texto nunca se afasta da doutrina cristã recebida e aceita, e no conjunto dos princípios e opiniões encontra-se um sistema que não pode ser outra coisa senão cristão. Contudo, nas mesmas evidências literárias do texto, tanto os poemas como as prosas demonstram uma inspiração explicitamente pagã, pois não só a mitologia e a cultura greco-romana são invocadas a cada passo, como se reconhecem muitas idéias da filosofia não-cristã, nomeadamente de Platão, de Aristóteles, do neoplatonismo, do pitagorismo, e do estoicismo. Há, pois, dois ambientes mentais, que são distintos nas prosas e nas poesias; ao todo são trinta e nove poemas e trinta e nove prosas, que ao longo da obra se alternam, como se fossem dois textos muito diferentes entrelaçados, que se completam, mas que podem ser estudados em separado.

O espaço

Dos 39 poemas cantados pela Filosofia há 33 onde se encontram referências, diretas ou alegóricas, à geografia e à astronomia. Nomes de entidades mitológicas que simbolizam seres físicos. São citados cerca de vinte entidades, que se repetem ao longo do livro: Febo (Apolo, ou o sol) é o mais invocado (15 vezes); os ventos aparecem quase todos: Aquilão, Austro, Boreas, Coro, Noto, Zéfiro; muitas estrelas e constelações: Lúcifer, Vesper, e Héspero, Sírius, Câncer, Capricórnio, Arcturo (o Guardião) e a Ursa. São nomeados, ainda, outros seres mitológicos não relacionados com o espaço: as Musas, Camenas, Ceres, Baco, Cópia, Febe, Orfeu e Eurídice, a filha do Sol (Circe), o Deus alado (Mercúrio), e uma extensa enumeração dos seres infernais e perigosos: Cerbero, Hidra, Aqueló, Polifemo (etc IV, 7). Há também referências geográficas: Trácia, Tule, Frígia, Líbia, Índia; os montes Nerito e Etna e o Aquemênia (na Pérsia); os rios Tejo, Eufrates, e Tigre; e os mares Tirreno e Vermelho. Há uma centena de referências a nomes gerais de acidentes geográficos e da astronomia: céu, estrelas, sol, lua, éter, astros, terra, mar, nuvens, praia. Estes são frequentemente citados em parelhas de opostos ou de complementos – o que simboliza a totalidade: noite/dia, luz/trevas, terra/céu, terra/mar, cavernas/céu, sol/lua, estrelado/terrestre, terra/ar. Usa-se vários nomes comuns para indicar o mar: *mare, oceanus, pontus, pelagus, littora, salum* e da mesma forma os astros: *astra, sidera, stellae*.

A análise destas referências permite-nos dizer que Boécio não está invocando divindades, mas usando seus nomes como alegoria para dar uma repercussão de cultura clássica ao seu texto; ele constrói todo um

ambiente mental de alusões ao meio espacial para que o leitor se sinta perfeitamente situado no espaço terrestre e cósmico. Ou seja: a argumentação e os raciocínios ficam ambientados nas concepções cosmológicas da cultura e da filosofia clássica, para que ganhem mais aceitabilidade e mais claramente se perceba que dentro dessa filosofia tradicional não-cristã não se encontra solução para o problema da justiça, tema da "Consolação". Lembremo-nos de que, tendo feito a maior parte da sua formação em Atenas (e talvez em Alexandria), o grande programa da vida de Boécio era a conservação e transmissão da cultura grega para a nova civilização cristã e romano-germânica.

Os temas dos poemas são muito variados: frequentemente são uma glosa da última frase ou tema da prosa precedente, outras vezes o poema se constitui numa fala do diálogo entre Boécio e a senhora Filosofia. Contudo, e apesar de carregados de nomes geográficos, astronômicos, e mitológicos, dificilmente se pode dizer da maioria dos poemas que o tema seja o cosmo, ou a natureza, ou os deuses. Mais certamente estes compõem, como dizíamos, um quadro alegórico de referências culturais, cujo assunto é algo que diz respeito à vida humana: as desgraças da vida, a instabilidade da sorte (Fortuna), a vaidade das glórias e do poder, o elogio do homem forte acima das vicissitudes, a crítica do tirano, a fugacidade do prazer, o verdadeiro bem e a verdadeira ciência que se encontram no interior de cada um, a capacidade de conhecer a verdade, a grandeza do homem espiritual.

Há, porém, uma pequena parte dos metra que se pode considerar como não fazendo alusão direta às coisas humanas, mas à ordem das estações (I, 6) à força da tendência natural das coisas (III, 2), à harmonia e à lei do amor no cosmo e na natureza (IV, 6), às leis que regem o aparente acaso (V, 1), e à incoerência superficial da realidade (V, 3). Além destes há três poemas (I, 5; II, 8; III, 9) em que o tema é a ordem do universo, mas que estendem essa ordem, como uma súplica ou desejo às coisas humanas. Delineia-se, assim, um quadro formado por dois opostos: à Fortuna (a sorte, a instabilidade, a vaidade, a desgraça) opõe-se à Justiça (a ordenação, a lei constante e eterna) e esta no sentido tradicional da *Diké*, da justiça divina que ordena tanto o mundo cósmico como o humano. Mas Boécio não desenvolve nem cita o tema complementar que seria considerar a injustiça como uma desordem cósmica. A injustiça, provam-no as alusões aos tiranos e particularmente a Nero, é fruto da maldade. Esse é, aliás, um dos grandes dilemas de Boécio: preso pela injustiça de um tirano – o

visigodo Teodorico, que governava a Itália por delegação do imperador – não podia acusar a *Diké*, cristianizada como Providência, de ser a causadora do seu mal. No entanto, esse era o reverso lógico da ordem do mundo e da onipotência do Criador.

O pacto cósmico

A expressão mais comum nos poemas para designar a ordem reinante entre os elementos do mundo é pacto (*foedus, foedera*) que também se poderia traduzir por aliança ou contrato. O termo e seus equivalentes pressupõe um ato voluntário e consciente de concordância na permuta de direitos e deveres mútuos, em condições de equilíbrio e justiça. A ideia de que os astros e os elementos do universo tenham consciência, sejam capazes de decisões voluntárias e livres e possam ser objeto e sujeito de justiça não é metafórica nem alegórica: ela deriva de uma concepção dos astros como seres espirituais superiores, doutrina comum a quase todos os filósofos da Antiguidade, mesmo os cristãos (daí a concepção medieval de que os astros são dirigidos pelos anjos). Portanto, as partes do cosmo mantêm entre si uma fidelidade voluntária e consciente, indesmentível, estável, e concorde nas variadas mudanças, de tal modo que os elementos sustentam um pacto comum e perpétuo.

Quod mundus stabili fide
Concordes variat vices
Quod pugnantia semina
Foedus perpetuum tenet (II, 8, 1-4).

Logo adiante, esta fidelidade é apelidada de sociável: *socia fide* (II, 8, 19). Boécio realmente insiste em atribuir aos astros características que estamos acostumados a reservar às pessoas, mas que não causavam estranheza aos antigos.

Em sentido oposto, porém, Boécio mostra um universo tão fixo, tão literalmente mecânico, que não é possível vislumbrar nos astros nenhuma aparência de anomia, liberdade, ou acaso. Em todos os poemas o cosmo é descrito como sendo mantido numa ordem estrita, inabalável, que nada pode perturbar: se os laços entre as coisas se desfizessem e os freios se soltassem, uma guerra contínua se desencadearia (*bellum continuo geret*) e destruiria toda a máquina do mundo (*certent solvere machinam*: II, 8, 18 e 21). Todas as coisas são reguladas por uma lei e nada abandona a tarefa do lugar que ocupa (I, 5, 24-25); e se é certo que todas as coisas estão

sempre em mudança (II, 3) é mais certo ainda que o que muda varia segundo uma concordância estável (II, 8). Se alguma coisa é forçada a desviar-se do seu curso normal sempre procura voltar a ele, porque a ele está ligada por um laço indissolúvel (III, 2). Tão fixa é a relação entre as coisas que as leis do universo podem ser expostas em números: assim ele fazia quando era mais jovem e estudava a luz do sol, as fases da lua, e o curso das estrelas, dominando-as ao reduzi-las a números: *Comprensam numeris victor habebat* (I, 2, 12) pois é desse modo que o próprio "Criador" vincula os elementos com leis matemáticas: *Tu numeris elementa ligas* (III, 9, 10). O número, isto é, a lei da exatidão é a norma perfeita, definida, inquebrável, eterna, e é ele que governa o mundo. É por isso que os astros seguem o seu curso sem perturbação, sem se intrometer nas órbitas uns dos outros, sem alterar o seu caminho, sem errar, e assim o fazem num ciclo eterno (IV, 6, 5-15).

A atração universal

Não é possível harmonizar tal rigidez na ordem do mundo com a idéia de um pacto social (*socia fide*) entre os seres moventes do cosmo e da natureza, a não ser que se explique melhor a constituição do pacto. Ora, mais do que "fidelidade", o que estreita os laços do universo é o amor: o que regula a luz do dia e a sucessão das noites que contém os mares, e os limites das terras, o que liga, rege e impera, é o amor:

Hanc rerum seriem ligat
Terras ac pelagus regens
Et coelo imperitans amor (II, 8, 13-15)

A palavra amor e os seus derivados, indicando a relação harmoniosa entre os elementos do universo, aparece pelo menos cinco vezes nos poemas:

Imperitans amor (II, 8, 15)
Amat invicem (II, 8, 17)
Amor quo coelo regitur (II, 8, 29)
Alternus amor (IV, 6, 17)
Communis amor (IV, 6, 44)

A leitura é bastante evidente: por um lado o amor impera e rege, ou seja, exerce as funções do pacto e da lei que ordenam o mundo e pode, portanto, identificar-se com eles. Por outro lado, representa uma ação

recíproca entre os seres: *invicem, alternus, communis* são palavras a que o amor se ligará, demonstrando que se trata de uma interrelação em dois sentidos. Seria fácil interpretar este amor cósmico como uma liberdade poética neoplatônica para dizer atração mútua entre os corpos, segundo leis universais da matéria, não fosse o fato de a palavra amor nos mesmos poemas, e sem transição de contexto (portanto o mesmo amor) aparecer referido não a elementos corporais e materiais, mas a pessoas. A identificação surge quando Boécio (II, 8, 25 e 29) expressamente diz que esse amor universal dos astros é o mesmo que mantém os povos em paz e se reflete no carinho (*castis amoribus*) dos esposos: ora, se o amor é um só, sempre unindo as pessoas por escolha livre, e da mesma forma os elementos e estrelas da natureza por uma lei imutável é porque não se trata de uma noção comum do amor, mas de algo que está acima e transcende o amor comum.

O dilema de Boécio é angustiante: como representante da tradição clássica – pela família, a educação o cargo de senador – sabe que há uma oposição entre a Justiça que governa o mundo e a Fortuna (sorte) que é excluída do cosmo mas rege os destinos humanos; mas como cristão acredita que a Fortuna e o Acaso não existem nem no cosmo nem no mundo humano, senão teria que admitir a desordem na Criação e no mundo humano o governo do mal, o que é impensável numa concepção monoteísta em que Deus é a fonte e a totalidade do Bem, do Poder, e da Sabedoria. Por isso ele anseia, aflito, pedindo ajuda à Filosofia.

O tempo e a vida humana

Nos 39 trechos em prosa aparecem poucas referências ao espaço: os nomes de localidades, como Atenas, Roma e Ravena estão sempre em conexão com fatos históricos. À quase total ausência de nomes de lugares da terra ou do cosmo contrapõe-se a presença de nomes históricos. Em primeiro lugar vêm os filósofos: Platão, citado sete vezes – e numa delas a senhora Filosofia o designa como "meu discípulo querido" (III, 8, v. 22) e Sócrates (3) além de Anaxágoras, Aristóteles, Epicuro, Lucano, Pitágoras, Sêneca, e outros menos conhecidos como Cânio, e Soriano; depois vêm nomes da História romana: Catão, Cícero, Germânico, Nero (a este há várias referências sem citar o nome dele mesmo nos poemas) e da Hélade: Alcibíades, Eurípedes; e ainda Ciro, Creso, e outros, num total de mais de cinquenta referências a nomes de personagens históricos. Nomes da mitologia e da lenda quase não aparecem, retirando-se assim o caráter

alegórico aos textos em prosa. Há pois um contraste entre o ambiente literário dos poemas, que se reportam ao espaço e à geografia, e o das prosas, que se reportam ao tempo e à história. Além disso, enquanto os poemas usam uma linguagem mitológica e por isso metafórica e densa de sugestões, as prosas permanecem nos fatos diretos e observáveis, são discursivas, analíticas e escolásticas, doutrinárias, e a todos os títulos prosaicas. Vamos descrever e analisar em detalhe os textos das prosas.

O 1º livro apresenta a dialética entre a Justiça e a Filosofia, esta representada pela figura da "mulher que inspirava respeito". Essa alegoria, desenvolvida numa simbologia muitas vezes citada até hoje, representa aquela que consola o prisioneiro. No diálogo entre os dois, Boécio questiona a ação da Filosofia na Política; há um início de breve revisão de questões históricas da Filosofia e da política romana, e termina com uma admoestação da Senhora Filosofia: tu não sabes o que é ser homem e esqueceste como é que o homem e a Fortuna são conduzidos pelas leis do universo.

No 2º livro a Filosofia, falando pela Fortuna, explica como funciona a sua roda com as alternâncias de sucesso e desgraça: as mudanças nas coisas humanas não alteram a constância dos procedimentos da Fortuna. Para demonstrar seu modo de agir, ela faz um balanço da vida e das glórias passadas do prisioneiro e logo explica que as riquezas, as honras e o poder não dão felicidade, mas isso é inerente à roda da Fortuna, que distribui os bens e os males por todos os homens, honestos e desonestos. Então, (II, 3) a Filosofia mostra o que é a riqueza insignificante da vida humana e das suas realizações quando comparada com a imensidão do universo e com a eternidade. Neste ponto aparece mais explícito o que já vinha se delineando – que há dois tempos e dois espaços, os da vida humana e os cósmicos, ou além do cosmo.

Mas o autor não se detém aqui, porque no terceiro livro desenvolve uma longa dissertação sobre aquilo que todos os homens procuram: a felicidade. Aqui (III, 3) vem a famosa definição: "felicidade é um estado de perfeição pelo fato de reunir em si mesma todos os bens" – *liquitet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum*. Para mostrar que o poder dos cargos políticos não traz felicidade, lembra alguns eventos da recente história de Roma (III, 7) pois se alguma glória tiveram ela desapareceu com o tempo, e o mesmo se pode dizer dos reis de outros povos (III, 9) e dos imperadores romanos. A comparação entre o efêmero da vida humana (e a beleza de Alcibíades) e a constância do universo (do

Céu) volta a propósito da natureza da verdadeira felicidade (III, 15) mas acrescenta algo: "observai a extensão do céu, sua permanência e o ritmo dos seus deslocamentos (...). O que torna o Céu admirável não são tanto suas propriedades quanto a Razão que o move". Chegando a este ponto a Filosofia entoa o famoso cântico (III, 18): "Ó tu que governas o universo segundo uma ordem eterna (...) etc" – *O qui perpetua mundum ratione gubernas*. E conclui que a suprema felicidade, a unidade para onde concorrem todos os bens é o Bem, Deus. Completa com uma exposição sobre a tendência de todos os seres para a própria preservação, ou seja, todos procuram a sua unidade, "todos os seres desejam formar uma unidade" (III, 21). Ora, se Deus governa todo o universo, e tudo concorre para o bem comum, então se une a vida humana, a história da humanidade, com o cosmo e sua ordem.

O tempo e a eternidade

O livro 4º discute se o mal, o homem mau, e a maldade existem realmente, já que o homem mau, ao negar sua ordenação para o bem, rebaixa sua natureza. Boécio analisa depois a condição do homem mau que é castigado e a infelicidade do impune, e volta (IV, 7) ao tema da relação homem/universo: "as pessoas em geral (...) têm o olhar fixado não sobre a ordem do universo, mas sobre seus próprios sentimentos"; o homem, que considera aquilo que é melhor, que é o padrão do comportamento, nem precisa de juiz, pois já recebeu seu prêmio. "Mas a maioria dos mortais nem sequer olha para as estrelas". Como, porém, Boécio insiste em não entender o paradoxo da existência de maus aparentemente recompensados por um Deus bom, a Filosofia estende seus argumentos (IV, 11) começando por dizer que o mundo todo está regido pela inteligência divina: esta, em si mesma, é a Providência, mas na sua ação em relação ao que é posto em movimento ela é "o que os antigos chamavam Destino (*Fatum*)". O Destino situa cada coisa "no espaço e no tempo, atribuindo-lhe uma forma em vista de seu movimento". Assim, a Providência está na eternidade imutável, considerando todas as coisas simultaneamente, enquanto o Destino se desenrola no tempo e no espaço.

Mais adiante continua: o Destino, não importa quais sejam as causas próximas que o movem (anjos, natureza, alma, astros, demônios) "é o entrelaçamento cambiante e o decorrer temporal daquilo que a simplicidade divina fixou para ser realizado". Sendo assim, nem tudo o que está sob controle da Providência está subordinado ao Destino; e prossegue

explicando que nem tudo o que está na eternidade se realiza no tempo. O Destino organiza o mundo dos homens, mas está dentro de uma ordem superior, que é a Providência; "é a ordem do Destino que tece os liames das ações dos seres humanos às suas diferentes fortunas", mas obedece às causas imutáveis da Inteligência Divina. E explica: nós que vivemos neste tempo terrestre achamos que há confusão nas vidas humanas, mas essa confusão é aparente, pois se enquadra numa ordem supratemporal, celeste, que é distinta da terrestre. Boécio retruca (IV, 13) se é possível então dizer que algumas pessoas nascem com má Fortuna e a Filosofia responde que é uma questão de linguagem, do modo de falar das pessoas comuns.

O breve livro 5º começa por discutir o acaso; passa ao livre arbítrio e à sua aparente incongruência perante a presciência divina, para analisar os modos de conhecimento, a Razão, e, finalmente, a Inteligência Divina. Aborda a questão da eternidade, apresentando outra de suas famosas definições: "a eternidade é a posse inteira e perfeita de uma vida ilimitada" - *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Ao que acrescenta: "tal como podemos concebê-la conforme ao que é temporal". Voltamos assim à questão da linguagem: não podemos falar da eternidade a não ser como se fosse um tempo imutável, ou uma ausência de tempo. De fato, "não há nada relacionado ao tempo que possa abarcar toda a extensão de uma vida de uma só vez" (V, 11). Tal como diz Aristóteles, o que está sujeito à lei do tempo vive dentro de um tempo (cósmico) ilimitado, mas não pode ser concebido "como um ser eterno". Ao contrário, "a natureza presente de uma vida imóvel (...) que é Deus" é imitada pelo desenrolar ilimitado do tempo. O tempo é a degradação do imóvel no movimento, desenvolvendo-se na multiplicidade. Mas aquilo que está no tempo, e que não está na plenitude da vida, de algum modo imita a eternidade no momento presente por ter "certa semelhança com o presente permanente". No modo alegórico de falar, Boécio aqui se faz eco do "Timeu" de Platão e das "Enéadas" de Plotino, quando diz que "o tempo se deixou levar pelo caminho do infinito, e dessa forma perdeu-se num caminho onde não pode abarcar a plenitude em sua permanência" (V, 11).

Comparar e comentar as afirmações de cada um desses autores seria demorado, por isso apenas a título de reflexão lembremos as formulações sobre o tempo:

> O Autor do mundo preocupou-se em fazer uma espécie de imitação móvel da eternidade, e ao organizar o céu fez, à semelhança da eternidade imóvel e una, esta imagem eterna que avança segundo as leis dos números, e à qual nós chamamos tempo. (Platão, *Timeu*, 37 D)

> Se perguntássemos ao tempo o que é que ele é responderia, falando de si mesmo: que descansava na eternidade quando ainda não havia produzido o antes nem sentido a necessidade do depois; ele ainda não era o tempo mas um descanso em si mesmo. Havia, porém na Alma uma natureza ativa e inquieta que queria manifestar-se e realizar-se a si mesma, e que procurava sair desse estado de repouso: e quando ela se moveu, o tempo moveu-se com ela. E assim, sempre em movimento para o próximo e o depois, e o diferente, e vendo uma coisa depois da outra, foi feito pela Alma um longo trecho desta jornada, e o tempo foi construído como uma imagem da eternidade (Plotino, *III Enéada* 7, 11, 11/19).

A harmonia das esferas

Nos poemas Boécio refere-se à ordem do universo como sendo a perfeita concórdia, criada por Aquele que governa todas as coisas (I, 9; II,16; III,18; IV,12). Seria de esperar que, com esta concepção, e continuando as alegorias sugeridas pelo "Timeu", Boécio lembrasse a harmonia das esferas que Pitágoras "inventou" e Platão ampliou. O mundo foi criado com forma esférica, diz o "Timeu", e cada elemento e astro em seu círculo, de modo que todos os círculos rodam em torno dos outros em perfeita concórdia, e "quando toda a composição da Alma ficou concluída conforme queria o seu Autor ele dispôs dentro dela tudo o que é corpóreo. Deste modo a Alma, estendida em todas as direções, do centro até às extremidades, envolvendo-o em círculo por fora e girando sobre si mesma, inaugurou o divino início de uma vida perfeita e sábia para todos os tempos. Assim nasceram, por um lado, o corpo visível do céu, e do outro, invisível mas participando da razão e da harmonia, a Alma, que é a melhor das coisas geradas pelo melhor dos seres inteligíveis e eternos" (Platão, *Timeu*, 36 e – 37 a).

Boécio conhecia bem a teoria musical, sabia que a ideia da equivalência entre os intervalos das notas da escala musical e a distância das esferas celestes se devia a Pitágoras, e conhecia a divulgação que

Cícero (em "*O Sonho de Cipião"*) fez da teoria da harmonia universal. Mas nos poemas da Consolação não se refere explicitamente a essas ideias, que já tinha abordado no Tratado da Música ("*De Institutione Musica"*). No "Tratado" (Livro I, cap. 2), ele distingue vários tipos de música – instrumental, humana, cósmica (ou mundana, do mundo). Porém, está mais interessado na teoria da música instrumental e seu Tratado insiste de tal modo nas proporções numéricas entre as notas (nas cordas da cítara) que é mais teoria aritmética do que sonora. Mesmo na "Consolação" suas explicações sobre a ordem cósmica, regulada pelos números, estão próximas ao fundamento da teoria musical, o que levou alguns especialistas a considerar que na "Consolação" existe uma Filosofia da Música (Bergonso 34).

Essa teoria fundamental, baseada na aritmética (relações entre os números) se inspira não só no "Timeu", mas em outros teóricos que ele cita, e lembra o "Diálogo da Ordem de Agostinho", onde explicitamente se diz que a Razão (a proporção) é a origem e fundamento da beleza. Mas Boécio é mais explícito ainda na exposição sobre a harmonia das esferas (Bergonso 35).

Nas diversas considerações sobre a música e os músicos no "Tratado", Boécio mostra a diferença entre a harmonia, baseada na concordância das proporções, e a melodia, que respeita as proporções num processo discursivo. A harmonia prescinde do tempo, mas a melodia preenche o tempo; ambas se realizam num espaço, e tendem a constituir certa unidade do ser pela contemplação, no instante presente no acorde harmônico, e na serenidade que a melodia proporciona ao ouvinte.

Na harmonia das esferas está presente o espaço cósmico, o tempo do universo, e a unidade do mundo, em que radica o fundamento não só da música, mas da vivência humana.

O Uno e o múltiplo

Boécio, na sua desconsolação, lança um apelo que é uma aspiração: "Oh como os humanos seriam felizes se o amor que dirige o céu dirigisse também os corações!" (*Consolação* II, 8, 28 –30).

Esta invocação lembra outra: "Oh Senhor que conténs a tempestade e diriges o imenso céu, faz com que a terra se firme numa estabilidade inabalável! (ib. I, 5, 46-48).

Mas ele sabe que o mundo dos homens, a terra, não pode ser governado da mesma maneira que o universo pelos seus números. Por isso

o recurso ao Amor, ou a absorção de todas as leis numa superior e transcendente lei do Amor. De fato, a tendência cristã, apoiada e reforçada pelo neoplatonismo, é a afirmação de que o Uno (Deus Uno e Trino) é que explica e contém o Múltiplo, e não o contrário; é a *Diké* que se impõe à Fortuna na forma de Providência; é a Lei Maior que explica, implica e contém as leis menores. O Amor está em tudo: na aliança dos seres do cosmo, e no número que a exprime.

A ordem da natureza e do cosmo é-lhes intrínseca, devido a um pacto de fidelidade e uma atração que regula os movimentos harmoniosamente (Boécio usa várias vezes nos poemas palavras como concordância e consonância). Mas essa ordem não se explica a si mesma, não é autônoma. A ordem do Amor existe necessariamente pelo fato de existir um Ordenador, que é Ele mesmo o próprio Amor. A Ele se refere Boécio, sobretudo nos poemas I,5; III,9; e V,2. Os termos vocativos são variados: *conditor, rex, pater rerum, sator, dominus regum, arbiter rerum*, que incluem atribuições fundamentais: a de gerar e a de construir, a de dirigir e a de julgar. Ele é realmente Criador – embora nos poemas não se use o termo *Creator* – porque não precisa de causas externas para a sua obra (III, 9, 4) e tudo move sem Ele mesmo se mover (III, 9, 3). Há ainda duas enumerações de atributos (III, 9, 26-29; IV, 6, 36-37) onde o *Conditor* é chamado de fonte e origem, guia, caminho e condutor, lei e árbitro, fim, meta e descanso dos justos.

Referências

BERGONSO, Melissa Chornobay. Número, Som e Beleza: A Estética Musical em Boécio. *Dissertação* de Mestrado em Música, apresentada na UFPR. 12 de julho 2012.

BOÈCE. *Consolation de la Philosophie*. Trad. Colette Lazam. Paris: Rivages, 1989.

_____. *La Consolation de la Philosophie*.Trad. Aristide Bocognano. Paris: Garnier, 1937. O texto em latim que utilizamos é o desta edição.

_____. *A Consolação da Filosofia*. Trad. Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *The Consolation of Philosophy*. Trad. Richard Green. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co, 1962.

_____. *The Consolation of Philosophy***.** Trad.V. E. Watts. Londres: Penguin Books, 1969.

_____. *The Theological Tractates*. The Consolation of Philosophy. Trad. S.J. Tester. Cambridge/Londres: Harvard U. P. 1990 (1918).

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1991, 5 a ed. (1, II, 3: "Boécio" p.209-222).

CHADWICK, Henry. *Boethius*. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy. Oxford: Oxford U. P., 1992 (1981).

COELHO, Cleber Duarte. *O Homem, o bem e a felicidade na Consolação de Boécio*. Curitiba: CRV, 2014.

COOPER, Lane. *A Concordance of Boethius*. Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1928.

FERREIRA, João. *O "De Consolatione Philosophiae" de Boécio em Pensamento Medieval* . José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza (org.), São Paulo: Loyola/Leopoldianum, 1983, p.34-46.

PLATON. *Timée*, Critias. Trad. Albert Rivaud. Paris, Les Belles Lettres, 1985. Oeuvres complètes, tome X.

PLOTINO. *Enneadi*.Trad.Giuseppe Fagin. Milão, Bompiani, 2000.

SCHEIBLE, Helga. *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius*. Heidelberg, Carl Winter, 1972.

2

REFLEXÕES SOBRE A NOÇÃO DE PESSOA EM BOÉCIO

MARIANA PAOLOZZI SÉRVULO DA CUNHA

Neste texto discute-se a noção de ser humano colhida no pensamento de Boécio. O foco será colocado sobre sua célebre noção de pessoa, que é tida como um marco na filosofia da pessoa.

A noção de pessoa é considerada um dos termos-chave do vocabulário filosófico. A longa história desse conceito, que nos remete à *psyché* socrática, revela a série de transformações pelas quais passou e o progressivo esvaziamento do seu conteúdo metafísico na filosofia moderna, em prol das abordagens, por exemplo, política ou ética do termo (VAZ, 1992, p.189-190).

Juntamente com Agostinho, Boécio é um dos autores que exercem maior influência na filosofia medieval. Nascido em Roma, por volta do ano 470, exerceu várias funções públicas importantes no reinado de Teodorico, e à semelhança de Sócrates, foi acusado de traição. Preso, morreu no cárcere sob torturas em cerca de 525. Tendo reelaborado a tradição com matizes cristãs, é tido como "*expoente do que havia de mais elevado nas ciências e nas virtudes romanas e gregas*" (COELHO, 2014).

Sua reflexão sobre a pessoa parte de uma especulação sobre a natureza do Ser divino. A analogia entre o ser humano e o Ser divino é a base e pressuposto que torna o conceito de pessoa aplicável tanto à natureza divina quanto à humana. Em outros termos, se Boécio apresenta sua definição de pessoa no contexto de controvérsias cristológicas e, portanto, prioritariamente com referência à ideia de pessoa divina, sua definição acabará levando o termo "pessoa" a ser aplicado, nos séculos seguintes, quase que exclusivamente ao ser humano. Note-se também que o uso ético do termo, tal como vemos recorrentemente hoje, apresenta-se, portanto, como uma derivação de seu emprego teológico e metafísico na Patrística e Medievo cristão.

É em "Contra Êutiques e Néstório" (BOÉCIO, 2005, p.165) que Boécio apresenta sua clássica definição. Percorreremos alguns pontos do

interessante trajeto conceitual explorado por ele, que o fazem desembocar na definição de pessoa. Com isso fica claro o acento e relevo dado à importância da individualidade, que somente séculos depois, com Duns Scotus, por exemplo, ganhará mais espaço, configurando-se claramente como singularidade, ou se quisermos, *ipseidade*, passando a ser vista de maneira positiva.

Se a individualidade só será vista de maneira plenamente positiva com Duns Scotus, em Tomás de Aquino, por exemplo, ela é tida como uma espécie de restrição, conforme a linhagem aristotélica (nesse sentido, nenhum indivíduo realiza a totalidade da espécie). Portanto, na via de valorização da *ipseidade,* somam-se as contribuições de Boécio com sua definição de pessoa e a ênfase dada à ideia de individualidade.

Ressalte-se também que, por outro lado, uma vez sendo a definição boeciana de pessoa aplicada à antropologia (e considerada problemática no campo da teologia),[1] sofrerá a crítica de que, sob sua influência, a ideia de interpessoalidade - em prol da individualidade - será deixada de lado, levando séculos para ser desenvolvida. Deixaremos para as considerações finais a menção à ambivalência da sua influência, associada ao problema da crise do individualismo contemporâneo.

Vejamos, então, como Boécio chega à sua formulação do conceito pessoa.

Em "Contra Êutiques e Nestório", ao se referir às controvérsias cristológicas, Boécio busca refutar ambas as heresias: o eutiquianismo e o nestorianismo.

Conforme Êutiques, se Cristo é uma única pessoa, sua natureza, portanto, também seria una. E Nestório, por outro lado, afirmaria o inverso, uma vez Cristo possuindo duas naturezas – a humana e divina – então constitui-se de duas pessoas; o que para a fé católica também seria um absurdo.

Por conseguinte, Boécio (2005) se empenha em demonstrar que 'pessoa' não é sinônimo de 'natureza'. Inicialmente, busca estabelecer as distinções entre as noções de natureza e de pessoa de modo a avançar em

[1] Ricardo de S. Vitor - no século XII - criticará sua definição, considerando-a inadequada para expressar a realidade divina, mas Tomás de Aquino buscará reabilitá-la.

sua crítica às duas heresias cristológicas. Assim, no capítulo I são apresentadas 4 definições de natureza[2]:

- "*Natureza é própria daquelas coisas que, por serem, podem ser apreendidas de algum modo pelo intelecto*". Essa definição inclui os acidentes assim como as substâncias (pois podem ser apreendidos pelo intelecto). Discorrendo sobre essa definição diz que "toda natureza é"; em outras palavras, convém dizer-se natureza de todas as coisas. Enfatiza o 'por serem', visto que, por exemplo, o próprio 'nada' também significa algo (o não-ser), mas de modo algum possui uma natureza.

- "*Natureza é o que pode fazer ou sofrer*". A respeito dessa definição diz que natureza se refere apenas às substâncias (excluindo os acidentes), e como as substâncias são corpóreas e incorpóreas, a definição inclui ambos os tipos de substância. A influência neoplatônica é aqui provável (Proclo e Porfírio).[3] O 'fazer' (atividade) atribui-se a Deus - substância incorpórea - e às outras realidades divinas incorpóreas; o binômio 'fazer' e 'sofrer' refere-se, por sua vez, a tudo o que é corpóreo e à alma dos corpóreos. Em suma, as ideias que estão por trás dessa assertiva são as de que todo ser incorpóreo é ativo (por natureza faz) e a de que todo corpo é passivo, isto é, sofre ações (passividade). Os seres que simultaneamente são corpóreos e incorpóreos (onde há união de alma e corpo), simultaneamente 'fazem' (atividade/capacidade de ação) e 'sofrem' (passividade/incapacidade de ação). Conclui-se, a partir disso, que a natureza descreve e mostra a substância das coisas.

- "*natureza é o princípio do movimento por si e não por acidente*". Essa definição é inspirada em Aristóteles; diferentemente da anterior, e exclui todas as substâncias incorpóreas, restringindo-se às corpóreas. Assim, haveria natureza apenas nos corpos, uma vez que apenas os corpos têm um movimento próprio.

- "*Natureza é a diferença específica que informa cada coisa*". Essa quarta definição, apresentada no final do capítulo I, refere-se à propriedade das coisas (por exemplo, o ouro e a prata possuem propriedades diferentes). Se o termo "natureza" possui diversos significados, é nesse

[2] "*natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt*"; "*natura est uel quod facere uel quod pati possit*"; "*natura est motus principium secundum se, non per accidens*"; "*natura est unam quamque rem informans specifica differentia*".

[3] Conforme nota 82 de "Contra Êutiques e Nestório", p.223.

último sentido que é empregado pelos católicos e por Nestório, para se referir à dupla natureza de Cristo (divina e humana).

Vale-se Boécio dessa quarta e última definição para formular e garantir a duplicidade de naturezas (humana e divina) em Cristo. Assim, é a ela que recorre para dar desenvolvimento à sua argumentação. Seu próximo passo será buscar a definição de pessoa, distinguindo-a da noção de natureza.

Se "pessoa não se iguala à natureza" e se a essa altura da investigação ainda é difícil dizer quais naturezas contêm "pessoa", Boécio parte do que parece claro: toda pessoa implica natureza. Isto é, a ideia de natureza é subjacente à de pessoa, mas por outro lado não se pode predicar pessoa de toda natureza. Essa distinção crucial norteia o restante da reflexão.

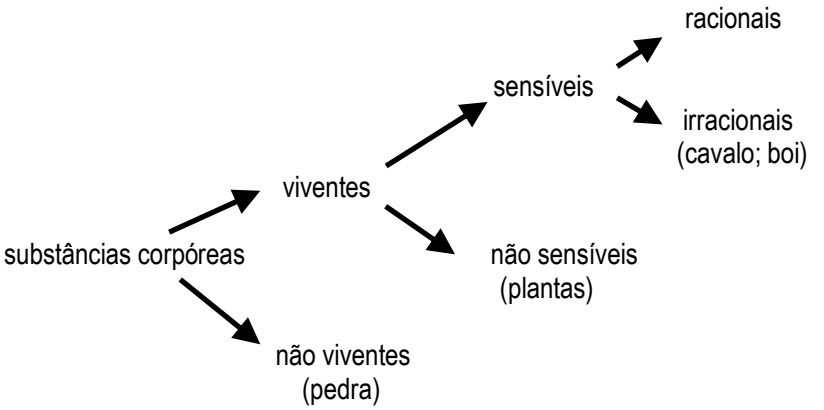
Boécio esquadrinha, paulatinamente, o tema de sua reflexão. Se toda pessoa possui natureza, visto que algumas naturezas são substâncias e outras são acidentes, e considerando que não há pessoa entre os acidentes (quem já viu alguma pessoa da alvura ou da negritude, por exemplo ?), ocorre que pessoa se diz apenas das substâncias.

Importante perceber que, nesse ponto da discussão, a noção de substância é correlata, claramente, à de natureza.

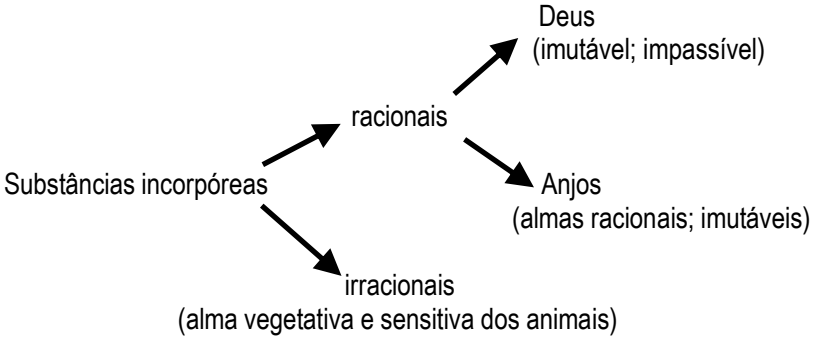
A seguir, todo o capítulo II gira em torno da análise dos vários tipos de substância, para, no início do capítulo III, chegar finalmente à célebre definição de pessoa.

Em sua análise da noção de substância, baseando-se na árvore de Porfírio, ele divide as substâncias em corpóreas e incorpóreas, universais e particulares. Todavia, onde situar a "pessoa"?

Vejamos primeiramente as substâncias corpóreas. Dentre elas, algumas são viventes e outras não; entre as viventes algumas são sensíveis e outras não; e dentre as sensíveis algumas são racionais e outras irracionais, conforme exemplificado:



Passemos agora às substâncias incorpóreas. Dentre elas algumas são racionais outras não (cita como exemplo a alma dos animais irracionais), dentre as racionais refere-se a Deus (que é imutável e impassível por natureza), e às substâncias mutáveis e passíveis que foram criadas e podem tornar-se impassíveis por dom divino: a substância dos anjos e das almas racionais.



Novamente, onde situar a pessoa? A partir dessas explanações, diz Boécio:

> [...] pessoa não se pode dizer de corpos não viventes (ninguém, pois, diz haver alguma pessoa da pedra) nem, por outro lado,

> daqueles viventes que carecem de sentido (e, portanto, não há nenhuma pessoa da árvore) nem, finalmente, daquilo que é desprovido de intelecto e razão (não há, pois, nenhuma pessoa nem do cavalo nem do boi nem dos outros animais que, mudos e sem razão, consomem sua vida unicamente nos sentidos); mas dizemos que há uma pessoa do ser humano, de Deus, do anjo [4].

Adiante, apresenta a distinção entre as substâncias universais e particulares, para chegar à afirmação de que não há pessoa das substâncias universais: pessoa só pode ser dita das substâncias singulares e individuais, isto é, não há pessoa, por exemplo, do animal ou do ser humano em geral.

Assim, logo no início do capítulo III, fazendo um apanhado de toda a sua argumentação, chegará à célebre fórmula:

> Disso tudo decorre que, se há pessoa tão somente nas substâncias, e naquelas racionais, e se toda substância é uma natureza, mas não consta nos universais, e, sim, nos indivíduos, a definição que se obtém de pessoa é a seguinte: "substância individual de natureza racional [5].

À frente, no capítulo III, analisa os aspectos linguísticos da questão, fazendo um paralelo entre o vocabulário grego e latino da metafísica, atribuindo a preeminência da língua grega no estabelecimento do vocabulário filosófico, devido aos recursos e a versatilidade da língua. Discorre aí sobre a diferença entre natureza (essência) e pessoa. No capítulo IV reapresenta de modo sintético a diferença entre esses termos: natureza é a propriedade específica de uma substância, ao passo que pessoa é a substância individual de natureza racional.

Assim, conclui dizendo que Nestório afirma que em Cristo há duas pessoas, certamente julgando mal, pois considera poder dizer-se pessoa em todas as naturezas: eis o núcleo da questão. A seu ver estará também

---

[4] BOÉCIO, 2005, p.163: *"*[...] *neque in non uiuentibus corporibus personam posse dici manifestum est (nullus enim lapidis ullam dicit esse personam), neque rursus eorum uiuentium quae sensu carente (neque enim ulla persona est arboris), nec uero eius quae intellectu ac ratione deseritur (nulla est enim persona equi uel bouis ceterorumque animalium, quae muta ac sine ratione uitam solis sensibus degunt); at hominis dicimus personam, dicimus Dei, dicimus angeli".*

[5] BOÉCIO, 2005, p.282: "*Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus, substantiaque ominis natura est nec in uniuersalibus sed in indiuiduis constat, reperta personae est definitio: "naturae rationabilis indiuidua substantia*".

dirimido o equívoco de Êutiques, ao afirmar que havendo apenas uma pessoa só poderia haver uma natureza (pois pessoa não é sinônimo de natureza).

Se Boécio foi incisivo e hábil o suficiente para dirimir as citadas controvérsias cristológicas é outro assunto. O saldo que nos interessa é que sem dúvida podemos dizer que o vocabulário metafísico foi expandido e clarificado, enquanto se elaborava uma explícita e inédita conceituação de pessoa, que dará frutos para a posteridade.

Considerações finais

Ligada à noção de pessoa, a questão da individualidade já era um problema filosófico vários séculos antes de ser uma preocupação cristã. O desenvolvimento da ideia de indivíduo no mundo da cultura bíblica e no mundo da cultura helênica foi determinante para a descoberta e afirmação da pessoa[6].

O elemento fundamental presente nesses dois processos históricos que contribuirão para a imagem do ser humano como pessoa, a qual irá prevalecer na cultura ocidental, reside na percepção do indivíduo *como singularidade inconfundível.* Todavia, a despeito da importância da cultura helênica para a percepção do ser humano como singularidade, na filosofia grega, o ser humano aparece como indivíduo representante de uma espécie onde o coletivo se sobrepõe ao indivíduo dentro da ordem política e da cidade. A multiplicidade dos indivíduos implica sua submersão no número e no coletivo (o indivíduo desaparece na multidão) e para esse problema aí não se encontra solução.

A progressiva descoberta e afirmação da individualidade do ser humano deu-se em Israel e na Grécia por caminhos diferentes, que por sua vez desembocam na teologia cristã, e a partir daí irão influenciar a filosofia subsequente. Pudemos acompanhar em suas grandes linhas a elaboração da definição boeciana de pessoa. A Boécio atribui-se papel importante nesse percurso de valorização da individualidade, mas também lhe são dirigidas críticas, no sentido de deixar pouco espaço à expressão da interpessoalidade na constituição da pessoa.

Conforme a perspectiva de J. Y. Lacoste (2004), a Patrística latina e a tradição posterior pensam a pessoa a partir da sua unicidade insubstituível, enquanto a Patrística grega enfatiza a ideia de comunhão, da

[6] VAZ, 1992, p.202.

pessoa como ser em comunhão. Segundo essa linha de interpretação, Agostinho e Boécio não teriam fornecido apoio à ideia de uma personalidade humana fecundada por relações interpessoais. E, na modernidade, teríamos, por assim dizer, o recrudescimento dessa posição. Em Descartes, a subjetividade é tida como o essencial da pessoa; Locke também reservaria à interpessoalidade pouco espaço na constituição do eu. O liberalismo do século XVII expressará essas ideias de forma lapidar: a humanidade se compõe de indivíduos fundamentalmente independentes, síntese da ideia de que a pessoa é um átomo individual.

Se por um lado, no esteio do pensamento cristão, extrai-se de Boécio a ênfase na individualidade e todo seu potencial de valorização do indivíduo, por outro, constata-se, modernamente, uma hipervalorização da individualidade - com reflexos na vida coletiva e nos comportamentos - em prejuízo de uma percepção do ser humano que conjugue e aceite a alteridade. A crise do individualismo contemporâneo, na sequência da modernidade - onde se perde a dimensão do coletivo com a exacerbação do individualismo - estaria na linha de continuidade desse pensamento.

Assim, podemos dizer que a antinomia entre indivíduo e coletividade se coloca como problema não solucionado até hoje. Segundo Teilhard de Chardin, o início de seu desfecho se dará somente a partir do espírito - ou da consciência, onde a vida atinge seu ponto máximo e a antinomia se esclarece: "a indiferença do mundo para com os seus elementos transforma-se então numa imensa solicitude– na esfera da pessoa"[7]. Em outros termos: o conflito individualidade–coletividade deve se resolver na esfera da consciência e na emergência da pessoa humana.

Mas, para finalizar, diria que não nos interessa desenvolver um balanço de perdas e ganhos históricos, e sim apenas apontar em Boécio a riqueza de um pensamento que, situando-nos entre a metafísica e a antropologia traz à ideia de ser em seu novo paradigma - à diferença do mundo grego - distinções e clarificações para o mapeamento do ser humano. É o que pode ser compreendido pela resposta à pergunta: "o que é um indivíduo ?"

Podemos considerar um indivíduo um ser dividido de todos os outros e não divisível em outro ser. Nesse sentido, toda pessoa humana é antes de mais nada um indivíduo; porém, muito mais do que um indivíduo (os animais irracionais seriam indivíduos, mas não pessoas). Em resumo:

[7] CHARDIN, 1964, p.105.

considera-se que é devido à sua dignidade mais eminente que um ser qualquer é pessoa. Dizendo em outros termos, há indivíduos que se diferenciam de outros por uma característica única, a de ser fonte de ações espontâneas. Se, no mundo natural, observamos que os corpos inorgânicos sofrem as leis da natureza, as plantas e os animais, por outro lado, têm capacidade de reagir aos estímulos externos. Por sua vez, o ser humano se diferencia dos indivíduos de qualquer outra espécie por ser considerado senhor de seus atos: "ao contrário dos que sofrem as ações das forças naturais, ele age"[8]. E para referir-se à individualidade própria de um ser desse tipo, isto é, livre, diz-se que é uma pessoa.[9] Assim, podemos dizer que a questão da individualidade humana liga-se estreitamente e se confunde com a questão da personalidade e liberdade. Nessa medida, retomando tema citado anteriormente, na via da valorização da *ipseidade*, temos uma espécie de superação da visão grega do ser humano, onde novos conceitos - o de pessoa, o de liberdade - serão acrescentados à discussão do problema da antinomia indivíduo/coletividade.

Referências

BOÉCIO. *Escritos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

COELHO, C. D. *O homem, o bem e a felicidade na Consolação de Boécio.* Curitiba: CRV, 2014.

CHARDIN, T. *O Fenômeno Humano*. São Paulo: Ed. Herder, 1964.

GILSON, E. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LACOSTE, J. Y. Verbete: "Pessoa". In*: Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004.

SAVIAN FILHO, J. "A antropologia filosófico-teológica de Edith Stein na história do conceito de pessoa". In: Seminário Internacional de Antropologia Teológica; Porto Alegre: Edipcurs, *Anais do Seminário Internacional de Antropologia Teológica*, 2017.

VAZ, H. L.. *Antropologia filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992.

[8] GILSON, 2006, p.271.
[9] Conforme a definição tomasiana de "pessoa" (*Sum.Teol.*, I, 29, 1, Resp.).

3

PROBLEMATIZAÇÕES SOBRE O TEMPO E O ESPAÇO NAS UTOPIAS MEDIEVAIS

ALINE DIAS DA SILVEIRA

Introdução

A etimologia da palavra utopia remete-nos ao grego, cujo prefixo *u* pode indicar uma negação ou dar o sentido de variedade. O substantivo *topos,* que compõe a palavra, é claramente a referência a algum lugar. Dessa forma, pesquisadores que tratam do tema das utopias costumam defini-la, etimologicamente, com o não-lugar ou outro lugar, que não é o aqui e nem o agora[1]. Por esse motivo, as expressões utópicas são muito apropriadas para a problematização das aporias do tempo e do espaço. Essa é a pretensão do ensaio apresentado aqui, o qual foi originado de uma palestra proferida em nove de novembro de 2016 na Universidade Estadual de Santa Catarina[2]. A abordagem que daremos ao tema cruza perspectivas da teoria da história, da filosofia e da literatura, em uma análise direcionada para o período que se convencionou chamar medieval, mas que ampliará sua lente para o fenômeno na longa duração.

Dessa forma, não partiremos da ilha "Utopia" de Thomas Morus do século XVI[3], mas das ilhas célticas irlandesas de séculos mais recuados:

> A viagem de Bran começa no dia em que encontra um ramo de prata coberto de flores brancas. Bran mostra o ramo mágico a seus irmãos e é surpreendido ao ver surgir uma mulher vestida de maneira estranha. Ela falou de maravilhas a descobrir, situadas do

[1] MARTINS, 2011, p.11.

[2] O evento foi organizado e coordenado pela Profa. Dra. Sílvia Liebel da Universidade Estadual de Santa Catarina (UDESC) e chamou-se "II Jornada Utopia. Linguagem e Representação: os 500 anos da Utopia de Thomas Morus".

[3] A obra de Thomas Morus, escrita em latim em 1516, deu origem ao termo utilizado na modernidade para definir um lugar ideal, porém não existente.

> outro lado do mar, as ilhas do outro mundo. Qualquer uma delas seria maior que a Irlanda e povoada de belas mulheres que ignoravam toda tristeza, doença ou morte. A felicidade, canta-lhe a Senhora, ainda é quinhão de todos os seres viventes em suas terras. Depois, a dama cessa de cantar e desaparece com o ramo mágico[4].

No dia seguinte, Bran inicia sua viagem em busca das ilhas maravilhosas na companhia de trinta e sete homens e do deus marinho Manannan Mac Lir. O poema da navegação do deus celta Bran foi recolhido da tradição oral e escrito no século VIII da era comum. Essa temporalidade lhe concedeu elementos da fé cristã, como menções a Jesus Cristo e o pecado original. O mito encontra seu paralelo na lenda da navegação do São Brandão, um monge irlandês do século VI, mas que teve sua "*Navegatio Sancti Brendani"* escrita apenas no século XI.

Voltando a Bran, o Deus celta, quando ele e seus companheiros voltam à Irlanda, um marinheiro afoito pula para a terra e vira pó. Imediatamente, todos compreendem que eles estiveram na terra de Sidh, o outro mundo celta, onde o tempo passa vagarosamente em relação ao tempo do lugar cotidiano de origem. No Sidh, um dia pode corresponder a 300 anos em nosso mundo.

A análise dos diversos elementos míticos presentes nessas narrativas não será desenvolvida neste trabalho, pois seu foco se direcionará para a introdução de questões sobre o tempo e o espaço, articuladas nas narrativas utópicas como expressão de experiências humanas em um longo processo, com diversos desdobramentos.

Questões sobre o tempo da Utopia

Reinhart Koselleck, em seu capítulo "A temporalização da Utopia na obra Estratos do Tempo" (2006, edição brasileira 2014), coloca que somente a partir da segunda metade do século XVIII há uma temporalização da Utopia, quando há uma "irrupção do futuro" nas utopias[5]. O autor coloca que há um deslocamento da utopia do espaço para o tempo, porque os espaços utópicos haviam sido ultrapassados pela experiência real do descobrimento de todos os continentes. A melhor solução para escapar dessa pressão experiencial acumulada seria simples, segundo o

[4] COTTERELL, 1997, p.2.
[5] KOSELLECK, 2014, p.122.

autor, mas precisava ser encontrada. Se a utopia já não podia mais ser estabelecida nem na nossa Terra presente nem no além, era preciso recuar para o futuro. Finalmente, teria se encontrado o espaço de desafogo para o qual a imaginação, infinitamente reproduzível como o tempo, podia fluir livremente[6].

No entanto, o respeitável historiador dos conceitos não olhou com a devida argúcia para as experiências utópicas medievais. Ao examinar alguns pontos das considerações de Reinhart Koselleck apresentadas acima, através de exemplos do pensamento medieval, encontramos outra perspectiva de como o tempo também é um elemento crucial nas construções utópicas medievais, a questão de origem que precisa ser colocada seria: de qual experiência de tempo estamos falando?

Quando o autor afirma que "os espaços utópicos haviam sido ultrapassados pela experiência"[7] não considera que as utopias anteriores ao século XVIII apresentam outro espaço e outro tempo em um conjunto intrínseco, como o desdobramento do pensamento mítico e religioso, sem depender necessariamente da incipiente ou incompleta percepção geográfica que comumente é atribuído ao período.

Quem pode garantir que a cartografia medieval, seja ela maravilhosa ou não, tivesse consciência de seus limites? Para seguir além com a problematização: na afirmação "Finalmente, haviam encontrado o espaço de desafogo para o qual a imaginação, infinitamente reproduzível como o tempo, podia fluir livremente", o autor desconsidera a diversidade incontável de espaços da *mirabilia* medieval. Se a considerasse, creditaria a "infinita reprodução" projetada para o futuro à adoção do sistema cartesiano e a consequente secularização e tecnicização do saber na Europa, pois esta é a grande ruptura com a visão de mundo medieval e não o fim da era das descobertas de novas terras.

Esta secularização é considerada e refletida por Marcos Antônio Lopes e Renato Moscateli na introdução da obra "História de países imaginários: variedades dos lugares utópicos". Os autores atestam a influência do cristianismo na construção das utopias ocidentais[8] e identificam o momento em que o processo histórico das construções utópicas passa a apresentar desdobramentos que se pretendem

[6] KOSELLECK, 2014, p.124.
[7] KOSELLECK, 2014, p.124.
[8] LOPES; MOSCATELLI, 2011, p.12.

desvincular cada vez mais da religião. Quando se referem ao século XVII colocam que:

> como as concepções utópicas dependem, porém, de uma perspectiva antropológica, e mesmo antropocêntrica, as evidentes mazelas morais, políticas e econômicas do quotidiano dos homens, experimentadas no curso da história levam a deixar de lado otimismos teológicos (na melhor das hipóteses: colocá-los no plano das utopias morais) e a elaborar imagens de um "outro mundo" (utopia), perfeito com relação a "este mundo" (distopia), marcado pelas lacunas e pelos desvios[9].

Ambos os autores percebem o pico de processos históricos que vem se desdobrando ao longo da história, definida por eles como ocidental, mas que articulam movimentos de trocas culturais que transcendem as categorias oriente e ocidente. No entanto, enquanto Reinhart Koselleck aponta para o esgotamento do imaginário espacial devido ao fim das descobertas de novas terras, Marcos Antônio Lopes e Renato Moscateli indicam a processo de secularização descrito acima.

De fato, transformações, mais que rupturas, ocorrem ao longo de todos os processos históricos. E não é ao acaso que o período denominado medieval é colocado como um contraponto à modernidade na maioria das considerações sobre as utopias, já que existem diferenças mais que evidentes. No entanto, quando se trata do tempo, talvez, a proximidade seja maior que aquela que comumente é apontada ou desejada. Pois, poucos duvidarão que a forja da matéria utópica esteja ligada fortemente, desde a antiguidade, à percepção e às experiências de tempo. Porém, estas experiências não se dão somente no cotidiano secular, pois também são experiências mítico-religiosas não temporalizadas, onde experiências e expectativas fluem num eterno presente de algum lugar.

Arisco-me a dizer, no sentido de uma provocação, que mesmo a utopia moderna não está no futuro como afirma Koselleck, mas na experiência da transcendência temporal humana, transcendente por não pertencer a um tempo específico. Nesse sentido, Jörn Rüsen afirma que,

> os saltos utópicos para o inteiramente outro com respeito às circunstâncias dadas da vida permitem identificar, exemplarmente, os limites racionais da cultura histórica e sua dependência das

[9] LOPES; MOSCATELLI, 2011, p.18.

> constituições meta-históricas de sentido. O inédito, no trabalho de constituição de sentido da consciência humana, consiste justamente em que nela pode ocorrer um ato de transcendência de tudo o que é dado[10].

O autor o identifica *Kairós* como o tempo alternativo para a síntese de um fenômeno temporal, no qual a experiência de determinadas circunstâncias da vida transcende a própria experiência, ou seja, o tempo síntese entre a história e a utopia. No entanto, não seria *Kairós* o próprio tempo da utopia? A considerar, que ele faria a síntese entre o tempo mítico (a experiência em *illo tempore*) e ritual (da comemoração, da simultaneidade temporal) e o tempo de um presente, onde se encontram o passado e o futuro.

A utopia medieval e seu o tempo mítico-religioso: simultaneidade, eternidade, ou outro tempo?

Hilário Franco Júnior chama a atenção para o fato de que "as utopias medievais diferenciam-se das posteriores pelo fato de nelas ter sido bem mais acentuada a presença de componentes míticos"[11]. Assim, voltamos à narrativa mítica do deus celta Bran do início deste ensaio e à ilha com belas mulheres que não adoecem ou morrem e onde a felicidade é quinhão de todos os viventes. Aqui encontramos anseios e desejos frutos da realidade cotidiana do momento em que foi escrita (século VIII), ou seja, contraponto à fome, à doença e à desigualdade. A ilha da bem-aventurança, a ilha das Hespérides, a ilha de Avalon, das maçãs, e outras tantas que constituem este *topoi* mítico, possuem uma estreita relação com o tempo.

No caso da ilha grega das Hespérides, estaríamos falando do tempo sideral. Localizada no extremo ocidente, a ilha seria habitada pelas ninfas do entardecer que guardavam os pomos de ouro, fontes de juventude eterna. No caso de Avalon ou a ilha de Bran ou mesmo outros espaços da mitologia céltica, como do reino Sidh (das fadas), o tempo tem um ritmo muito mais lento, o que garantiria uma longuíssima juventude. Esses são espaços míticos e sagrados, existentes para além do tempo físico, rememorados e comemorados nos rituais sazonais, nos quais o véu do tempo e do espaço é rasgado e a simultaneidade temporal pode remeter ao não tempo ou à transcendência da divisão temporal, ao tempo pleno. A

[10] RÜSEN, 2010, p.136.
[11] FRANCO, 1992, p. 11.

levar em consideração que o espaço do ritual também constitui outra simultaneidade, pois é fusionado com o espaço, onde o mito ocorre.

Em relação ao outro mundo da *mirabilia* medieval[12], o seu espaço está em todo o lugar, simplesmente por que é um desdobramento do Sidh céltico. Ele pode e é encontrado na floresta, na sala de um castelo, na beira de um penhasco ou à beira das fontes. Tudo depende das atitudes, escolhas, demandas do herói ou heroína, para a qual este outro mundo se revela. O outro mundo é uma presença constante, amalgamada da fluidez temporal das experiências e expectativas milenares das necessidades humanas em tempo pleno e espaço simultâneo ou sobreposto.

Para além da *mirabilia* medieval, apoiada na experiência mitológica céltico-romana, questões sobre a experiência humana do tempo como uma produção da alma e sobre a inexistência de divisões temporais são encontradas na obra Agostinho de Hipona.

> O que agora claramente transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das coisas presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras[13].

A referência a Agostinho de Hipona tem duas razões para nossa problematização do tempo da utopia. A primeira razão seria que a obra de Agostinho de Hipona serviu aos fundamentos do pensamento cristão. Mesmo que tenham se desenvolvido diversas outras interpretações e percepções, Agostinho é referenciado na maioria das obras filosóficas medievais, e também serviu de base para obras literárias de intelectuais laicos como Dante Alighieri na obra a "Divina Comédia" (século XIV) e Christine de Pizan em sua "Cidade das Damas" (século XV). A segunda razão seria que suas considerações sobre o tempo nos conduzem a reflexões filosóficas sobre a experiência do tempo. Por essa via, gostaria de indicar a possibilidade de tratarmos a utopia como a linguagem de uma percepção transcendente do cotidiano, não só para além do espaço, mas

[12] Jacques Le Goff define, a partir das fontes medievais europeias, três categorias de elementos do imaginário medieval: *mirabilis*, *magicus* e *miraculum* . (LE GOFF, 1994, p. 49)
[13] Agostinho de Hipona, confissões, XI, 26.

para além do tempo físico. Não por acaso, a aporia do tempo foi tema de teses de filósofos do século vinte, como Edmund Husserl, Martin Heidegger e Hanna Arendt, que se ocuparam do tempo como a principal constituinte da consciência do ser e tiveram forte influência da obra agostiniana.

A temporalidade da utopia

De acordo com Martin Heidegger em "Ser e Tempo" (2006, 1ª edição 1927), por exemplo, a temporalidade em si não possui uma única medida, pois é formada da articulação de quatro constituintes temporais: A disposição (*Befindlichkeit*), decaída (*Verfallen)*, compreensão (*Verstehen*), linguagem (*Rede*)[14]. De forma que, essa última constituinte, a linguagem, é aquela que articula todas as outras, de maneira a torná-las inteligíveis. Aplicando a ideia de temporalidade heideggeriana às utopias, essas seriam formas da linguagem dos anseios e também a articulação da temporalidade do desejo humano. Então, se poderia, talvez, conjecturar que a utopia, este outro lugar, também constitui o ser e sinaliza para ele um espaço que transcende sua experiência de tempo e espaço cotidiano. Esta transcendência do ser, guiada pelo desejo de outro tempo e outro espaço, pode alçá-lo para outra percepção da experiência, rompendo com o cotidiano. Nesse instante, a utopia torna-se um motor da história. E, se a utopia constitui o ser, não pode deixar de haver utopias, pois como afirma Rüsen, "o inédito, no trabalho da constituição de sentido da consciência humana, consiste justamente em que nela pode ocorrer um ato de transcendência de tudo o que é dado"[15].

Como fenômeno histórico, as utopias podem ser compreendidas como expressões/linguagens que articulam desdobramentos de anseios humanos num processo de longa duração. Abrir-nos para esta percepção é um importante caminho metodológico, pois a observação da experiência do tempo e do espaço, considerando suas aporias, pode nos auxiliar a entender as transformações históricas e do pensamento humano de forma a evitar generalizações.

Referências

AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2002.

[14] HEIDEGGER, 2006, §68, p. 335-349.
[15] RÜSEN, 2010, p.136.

COTTERELL, Arthur. *Mythologie Celtique*. Les mythes ET legendes Du Monde Celtique. Paris: Celiv, 1997.

FRANCO JR., Hilário. *As Utopias Medievais*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006. (primeira edição em 1927)

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do Tempo*. Estudos sobre a História. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC Rio, 2014.

LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa. (Nova História)

LOPES, Marcos Antônio; MOSCATELI, Renato. *História de Países Imaginários*: variedades dos lugares utópicos. Londrina: Eduel, 2011.

MARTINS, Estevão de Resende. "Utopia: uma história sem fim". In: LOPES, Marcos Antônio; MOSCATELI, Renato. *História de Países Imaginários*: variedades dos lugares utópicos. Londrina: Eduel, 2011, p.11-19.

RÜSEN, Jörn. *História Viva*. Formas e funções do conhecimento histórico. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.

4

AS PERSPECTIVAS DO TEMPO NO MEDIEVO E SUAS FUNÇÕES NA JUSTIFICATIVA DE UM HORIZONTE DE EXPECTATIVA

RAFAELLA SCHMITZ DOS SANTOS

Os estudos acerca da representação do tempo nas relações sociais entre a Idade Média e Idade Moderna são há muito tempo alvo de debates historiográficos. Sabemos também que através da análise do tempo, entre outras categorias essenciais - no que se diz respeito à análise histórica, foi possível, já na modernidade, o desenvolvimento de inúmeras teorias sobre a sociedade, algumas das quais por muitos o foram e ainda o são consideradas utópicas. A análise do passado, do presente e do futuro em sincronia, principalmente numa perspectiva linear, fundamentou muitas das teorias sociais modernas e acaba por balizar análises históricas até os dias de hoje. Entretanto, esta análise não parece tão propícia quando pretende-se considerar também os horizontes de expectativa nas mais diversas formas de se viver na Idade Média. Sem a análise devida destas circunstâncias e experiências, os esforços de compreender melhor a modernidade e a contemporaneidade seriam em vão. Portanto, a análise de uma concepção temporal dentro da Idade Média, no presente ensaio, tem o intuito de trazer algumas considerações para a contribuição no debate das categorias que edificam as relações socioculturais desse período.

Com Jacques Le Goff (2013) e Edward Thompson (1998), é possível traçar um ponto de encontro legítimo para que seja possível compreender as mudanças ocorridas a partir da tentativa de controle do tempo em detrimento das relações de produção advindas pelas necessidades pré-industriais. No entanto, ambos parecem utilizar o referencial moderno de necessidade de controle do tempo, projetando ao medievo percepções de tempo que não lhes eram próprias. Nesse sentido, a contribuição que se busca trazer está na tentativa de apresentar uma perspectiva a partir do

próprio período medieval sem descaracterizar seus anseios e exigências, observados dentro de suas próprias utopias, considerando que estas foram construídas a partir do entrelaçamento do passado, do presente, e do futuro, sem se submeter à linearidade cronológica da igreja ou de um tempo de produção regrado. Para tanto, deve-se necessariamente considerar o grande – e também diverso – cenário cultural medieval.

A concepção de tempo na Idade Média talvez se diferencie muito da concepção dos períodos posteriores por existir em uma perspectiva de mundo diferente da que conhecemos, dentro de suas categorias estruturais e culturais. Um mundo onde os legados da Antiguidade comumente vinham à tona, seja com os pensamentos cristãos neoplatônicos, documentados, por exemplo, em Agostinho, bispo de Hipona (354-430), como aponta Strefling (2007), seja pelo pensamento aristotélico -disseminado no ocidente com maior abundância a partir do século IX, documentados através das traduções árabes chegadas e também desenvolvidas na Espanha, envolvendo diretamente a concepção de tempo como o "tempo divino", como afirma Bittar (2009).[1] Talvez as vidas de santos, como por exemplo, na obra de Tiago Varazze intitulada de '"A Lenda Dourada", expressem bem a função de toda a questão litúrgica, religiosa e escatológica conceituada no tempo medieval. Nessas concepções, o tempo pertenceria totalmente a Deus e seria vão querer detê-lo para si, uma vez que isso desestruturaria toda a ordem hierárquica e harmônica do universo. Por isso, a própria percepção do tempo tornava-se diferente da que conhecemos, pois o tempo da Idade Média não era, de certa forma, uma categoria homogênea que se estendia em todos os espaços medievais.

A Igreja teve um papel importante na tentativa de disseminação de um conceito teórico sobre o tempo. É possível verificar essa tentativa nas palavras de Agostinho de Hipona:

> 26. O que agora claramente transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das coisas presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança

[1] "Tornou-se evidente, a partir daí, que o estudo da obra dos Antigos é obrigatório pela Lei religiosa, pois que a intenção de seus escritos e o propósito deles são o mesmo propósito que a Lei pressupõe para se enraizar." (Averróes, *Discurso decisivo*, parágrafo 13º)

> presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras[2].

É por conta dessa interferência eclesiástica que Jacques Le Goff escreve que "A sociedade feudal, na qual se organiza a Igreja, entre os séculos IX e XI, coagula a reflexão histórica e parece deter o tempo da história, ou, em todo caso, assimilá-lo à história da Igreja"[3]. Podemos concordar aqui que, o tempo parece ser assimilado, mas, ao mesmo tempo, duvidamos se houve tal assimilação completa defato, e questionamos sobre até onde se estendia o controle da Igreja sobre o tempo. Será que chegava aos campos ou às festas da colheita? Assim, a Igreja desenvolve um papel essencial na transmissão do conhecimento antigo e na ressignificação de novos, e consequentemente, na conceituação do tempo. Entretanto, nos cabe analisar como este era percebido aos olhos das sociedades formadas a partir dos mais diversos sincretismos.

Pois bem, mas o que é o tempo por uma perspectiva sociocultural? Para conceituá-lo, nos reteremos aqui à concepção de Aron I. Gurevitch, que o caracteriza dentro de uma categoria de análise cultural:

> O tempo é talvez, entre os aspectos de uma cultura, aquele que melhor caracteriza a sua natureza. Ele é a sua encarnação, está ligado à concepção do mundo de uma época, ao comportamento dos indivíduos, à sua consciência, ao seu ritmo vital, às suas relações com as coisas[4].

Dito isto, é importante entender que através dele podem ser identificados diversos aspectos específicos dentro de uma determinada cultura, como os anseios, as exigências e o modo de ver o mundo. E dentro do espectro medieval, isso não é diferente. Sua conceituação dentro da Idade Média obteve grande protagonismo da Igreja porque eram em suas mãos onde se encontrava o "saber teórico", por assim dizer. Entretanto, devemos lembrar da singularidade dessa categoria – o tempo – para cada grupo social ou até mesmo para cada indivíduo, tentando estabelecer sua percepção dentro de um "conjunto social" não como uma regra geral, mas como um elemento fundamental dentro da relação mútua entre eles, que pode ser entendida até mesmo através do trabalho.

---

[2] 2002, p.248.
[3] LE GOFF, 2013, p.65.
[4] 1991, p.15.

Da mesma forma que o grande papel da Igreja no medievo exposto por Le Goff (2013) é um elemento norteador para que se entenda o tempo no medievo, se faz também necessário acentuar a importância do trabalho rural na categoria de atividade de produção para a sociedade medieval ocidental, visto que sua subsistência se baseava principalmente em atividades agrícolas, que dependiam essencialmente dos olhos e esforços do pequeno lavrador, do solo e do clima. Nessa perspectiva, o tempo se torna o elemento fundamental para a realização dessas tarefas, uma vez que interfere diretamente em sua produção ou em sua colheita. Mas, seria, como nas palavras de Le Goff, "em resumo, o tempo de trabalho [...] aquele de uma economia ainda dominada pelos ritmos agrários, isento de pressa [...] e de uma sociedade [...] sem grandes apetites, pouca exigência [...]"[5] a melhor forma de descrever o período e seus espaços?

Alguns tendem a imaginar o medievo como um lugar, até mesmo um espaço e muitas vezes como uma sociedade homogênea, sem muitos apetites, como coloca o autor. Mas será que, só porque em nossa sociedade contemporânea industrial justifica-se o apetite no excesso de produção – gerado através do trabalho – para geração de riquezas, o qual automaticamente necessita do controle do tempo, devemos projetar certa visão ao medievo? Em uma sociedade principalmente agrária é necessário entender a agricultura na Idade Média enquanto um trabalho que faz parte da condição de existência ser humano**.** Estes grupos primordialmente agrários não projetavam suas ambições no grande acúmulo de riquezas e trabalhar no campo, para eles, fazia parte da condição de existir. Pode-se considerar que a única riqueza que o trabalho gerava não poderia ser acelerada, deveria respeitar os ritmos naturais do homem e da natureza e também não poderia ser comercializada. Essa riqueza se materializava na relação corpo-natureza, porque através da interação entre os dois elementos seria possível existir e subsistir. Ao considerar que o trabalho modifica a forma com que o ser humano interage com seu meio e, consequentemente, transforma suas relações sociais, é necessário admitir que essa relação do homem com a natureza transforma também a percepção de tempo destes grupos, mas não faz com que possamos afirmar que não possuem ambições, expectativas e desejos. O apetite e a exigência os quais se refere o autor projetavam-se em tantas outras coisas para além do controle da produção e, consequentemente, de um tempo

[5] 2013, p.85.

controlado, mas utilizava-se do tempo em outras perspectivas, como poderemos verificar mais adiante. É claro que não havia grande necessidade de um instrumento como o relógio, que tivesse o papel de organizar o tempo de trabalho, tampouco grandes esforços em estruturas administrativas e de mercado, como bem coloca Edward Thompson (1998), quando analisa o tempo natural. O apetite, considerando este como o horizonte de expectativa percebido em todos os espaços históricos, existe, mas cabe ao historiador identificá-los de forma não anacrônica, obedecendo às exigências de cada contexto histórico.

É inútil, por assim dizer, comparar ânsias sociais que decorrem de contextos totalmente diferentes estabelecidos através de culturas diferentes. Os trabalhos no campo estavam inteiramente interligados com as tarefas da vida doméstica e religiosa em grande parte das regiões ocidentais na vida campesina e, dessa forma, não era necessário regulá-lo através de um tempo estrito e individual. A importância do trabalho rural para a Idade Média e sua complexidade, entretanto, vai muito para além do que somente um trabalho que sustentava a ordem vigente de senhores feudais, vassalos, servos e camponeses, o que, por sua vez, caracteriza o *dominium.*[6] Com isso, esse olhar não anacrônico que deve se procurar estabelecer sobre as ânsias medievais, deve encaixá-las em seu lugar e contexto devidos identificando suas causas, estas que por sua vez, estão completamente imersas na tradição medieval ritualística.

Mesmo ainda que não consideremos as relações entre senhorio e servos, caracterizadas pela ligação com a terra como uma regra geral em todos os espaços do medievo, é certo que até nelas as relações de produção entre os homens não se davam através de um tempo contado para que houvesse remuneração, comprometendo-se "[...] não a actividade em função de um trabalho [...] de remuneração fixa," como nos dias atuais através do controle sobre o tempo, "mas a própria pessoa, ou melhor, a sua fé, e em troca requere-se subsistência e protecção, em todos os sentidos da palavra"[7]. Portanto, a busca por ao menos um elemento que possa justificar as exigências e ânsias do período deve se pautar em uma categoria cultural que relacione passado, presente e futuro e não pelo controle do tempo de

[6] Alguns trabalhos já foram desenvolvidos na explicação deste tipo de relação que corresponde ao *dominium*. Ver BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*: Do Ano Mil à colonização da América. Rio de Janeiro: Globo Editora, 2012.
[7] PERNOUD, 1997, p.27.

trabalho, pois os desejos não são outra coisa a não ser o que esperamos ou projetamos diante de uma situação presente, aliada ao espaço de experiência adquirido com o passar do tempo.

Além disso, quando falamos de tempo através de sua relação com a natureza na categoria do trabalho, não é possível classificá-lo através de uma cronometragem submetida ao trabalho como nos tempos modernos, uma vez que a relação tempo-trabalho era percebida muito mais de uma forma cíclica, atrelada, por vezes, mais às estações do ano que uma obrigação de cumprir em determinado dia determinadas tarefas, através de uma contagem do tempo. É por isso que não se pode descaracterizar, de uma forma geral, os anseios presentes dentro do período que se convencionou chamar de Idade Média através do controle do tempo, uma vez que este último torna-se uma categoria complexa dentro de outra esfera das exigências medievais. Ainda no que diz respeito à correspondência sobre tempo e trabalho, Le Goff complementa:

> No Ocidente medieval, a unidade do tempo de trabalho é o dia, inicialmente o dia de trabalho rural, que se encontra na terminologia metrológica - o *diário* da terra - e, à sua imagem, o dia do trabalho urbano, definido pela referência ao tempo natural, do levantar ao pôr do sol, e marcado aproximadamente pelo tempo religioso, aquele das *horae canonicae*, extraído da Antiguidade Romana[8].

Sendo assim, ao escrever sobre o dia como tempo de trabalho nesse momento, é perceptível que Le Goff não se preocupa em falar das pausas ou do tempo de descanso, e, exatamente por isso, verifica-se que esse tipo de trabalho estava diretamente atrelado com a vida social, cultural e religiosa, pois, objetivamente, a vida do camponês estava condicionada ao trabalho e ela não devia estar separada dele como se fosse uma obrigação à parte. Percebe-se também que a visão sobre a realização das tarefas é percebida como natural, fazendo parte da condição de ser um camponês. Resquícios dessa situação perduraram por muito tempo e perduram nas comunidades rurais e vilarejos, como se pode observar na obra de Thompson, referindo-se a um período posterior ao de Le Goff, mas ainda em regiões da Europa ocidental: "As relações sociais e o trabalho são misturados - o dia de trabalho se prolonga ou se contrai segundo a tarefa - e não há grande senso de conflito entre o trabalho e o passar do dia"[9]. Ou

[8] 2013, p.64.
[9] 1998, p. 272.

seja, a própria concepção de que o trabalho está vinculado ao dia é comum e independe de um tempo controlado. Entretanto, como o objetivo de Thompson (1998) é chegar às grandes transformações dentro da categoria popular afetada pelas exigências de um novo mundo moderno, em sua perspectiva de longa duração, o autor pretende apenas elucidar melhor o contexto que precedeu na análise do seu objeto. Sua compreensão, no entanto, respeita um vínculo coletivo de ritmo de trabalho para com a natureza dentro de um elemento temporal, identificado no "passar do dia", e não o compara com os anseios medievais, como Le Goff o fez.

No que diz respeito ainda à caracterização medieval pelo ciclo das estações, se pode perceber sua interferência através da intervenção da natureza diretamente dentro trabalho agrícola e na percepção do tempo. Dentro desse panorama, Gurevitch escreve:

> Na sociedade agrária, o tempo era determinado antes de mais pelos ritmos da natureza. O calendário do camponês reflectia o ciclo das estações e a sucessão das ocupações agrícolas. Entre os germanos, [por exemplo] os meses tinham nomes que evocavam os trabalhos do campo e outros, ligados às estações. Assim, Junho era o «mês do alqueive», Julho – o «mês da ceifa», Setembro – o «mês do vinho», Janeiro – o «mês da debulha», Fevereiro – o «mês da lenha seca», Abril – o «mês da erva»[10].

É claro que a percepção do tempo através do ciclo natural das estações variava em alguns lugares, de local para local, mas devido a isto nos arriscaríamos a supor que a percepção desse tempo cíclico se dava através de uma repetição dos afazeres cotidianos em determinadas épocas. Por que não seria legítimo questionar se essa percepção cíclica do tempo, principalmente dentro da cultura germana que foi assimilada dentro do período medieval, não transcende a categoria da subsistência e do trabalho para outras esferas da vida conjunta e cotidiana?

Além disso, essa relação com o natural também é proveniente de um vínculo proporcionado pela forte ligação do homem com a natureza, como já dito, ou seja, pela correspondência entre o microcosmo e macrocosmo. Ainda nas palavras de Gurevitch, "a ligação do homem à natureza era uma característica intrínseca da sua consciência"[11]. Dessa forma, é completamente compreensível entender o porquê de a percepção do

[10] 1991, p. 116.
[11] 1991, p. 63.

tempo, principalmente nas categorias de trabalho, estar atrelada ao natural na Idade Média. O homem (micro) seria uma réplica do universo (macro), representando nele mesmo um pequeno mundo. "Através deste sistema de correspondência, a natureza (percebida como o mundo = cosmo) teria todas as suas manifestações interligadas por uma grande rede, incluindo também as pessoas e seu destino"[12].

Bem, mas por que nos preocupamos em discutir as categorias de trabalho e de tempo para repensarmos o conceito deste último sob os olhos modernos para com o medievo? Exatamente para que se possa identificar que as exigências da Idade Média e seus apetites não estão condicionados à relação moderna destes dois conceitos. Essa relação pressupõe uma dominação do tempo sobre o trabalho, justificando para Le Goff (2013), por exemplo, o porquê de ser uma sociedade com pouca exigência. No entanto, pode-se verificar que as exigências estão dentro do imaginário através das categorias da cultura medieval, como Aron I. Gurevitch (1991) preferiu intitular sua obra, onde duas das categorias utilizadas pelo autor são o tempo e o espaço. Ao admiti-las como duas categorias que se entrelaçam para a localização do "espaço de experiência" e do "horizonte de expectativa" como bem sugere Reinhart Koselleck (2006), precisaríamos substituir a percepção do "apetite" através do trabalho, concepção que para o autor estaria presente no pensamento moderno através da relação entre o progresso e a aceleração, e passar a analisar onde o apetite pode estar presente. Aqui, sugerir-se-á a utopia.

Atualmente, essa palavra nos remete a um futuro, determinado pelo horizonte de expectativa dentro do tempo e do espaço. Entretanto, a percepção cronológica de um futuro não pode ser observada no medievo dentro de suas características utópicas, somente a idealização de elementos que já eram conhecidos através das categorias culturais hegemônicas que projetavam no imaginário medieval – como, por exemplo, o cristianismo -, um alcance do eterno, através de justificativas elaboradas pela tradição, mas não pelo "novo". Além disso, poderíamos utilizar como exemplo, também, as festas de colheita. Elas caracterizavam o começo de um novo ciclo, sendo as comemorações e os rituais, uma transposição de um tempo passado para o presente, mas que se repetirá no futuro. Dessa forma, o tempo classificado na categoria de análise que depende da "percepção social" e do instrumento que a sociedade faz dele para a

[12] SILVEIRA, 2012, p. 155.

compreensão de suas necessidades, poderia ser considerado por vezes mais cíclico que cronológico dentro da vida cotidiana, quando examinado na categoria de trabalho rural e de subsistência, podendo se justificar também através das estações do ano. Mesmo assim, não seria por isso que as vontades, os apetites e as exigências seriam anuladas, as quais o período deteve para si dentro das diferentes formas de se viver que lá estavam presentes. Não somos detentores de um apetite social porque controlamos o tempo de produção e o transformamos num tempo fragmentado, sem contato e fluidez com o passado. O apetite está fortemente ligado com o que projetamos em nosso imaginário, e com imaginário, neste momento, será utilizado o conceito de Édouard Glissant (1997) como a construção simbólica mediante a qual uma comunidade se define a si mesma. Partindo de Glissant, associamos ao termo especificações culturais que relacionam a definição da sociedade ou de determinado grupo a partir do mítico e do religioso, dentro das crenças, dos rituais e das comemorações, que evocam um tempo passado que interfere diretamente no presente para a imaginação de um futuro, ou a idealização de situações que estão por vir. Portanto, o apetite medieval não encontra manifestações através do controle do trabalho ou do tempo, mas dependem da percepção material e simbólica sobre o todo e das experiências do tempo e, dessa forma as temporalidades se entrelaçam.

No exemplo de um tempo escatológico, o qual se adota dentro das tradições cristãs, pode até pressupor uma cronologia, mas dentro de um imaginário voltado ao passado para a própria justificativa deste. Vamos transformar isso num exemplo: O tão temeroso fim dos tempos ou a concretização do apocalipse, apenas justificaria toda a tradição cristã. Portanto, nas palavras de Koselleck (2006), "o futuro permanecia atrelado ao passado", ou para elucidar melhor, a criação de um futuro dentro do tempo e do espaço se dava através de categorias culturais já pré-estabelecidas. Assim, observa-se os valores do tempo e da utopia no período medieval não como categorias cronológicas, direcionadas a um futuro que independe da experiência, mas sim como entrelaçados na justificativa cultural de um passado. Dessa forma, os apetites, anseios, vontades e desejos podem sim aparecer como inquietações provenientes das exigências culturais deste período, que apesar de não estar condicionado a um progresso – categoria moderna que aparece como elemento do século XVIII e da modernidade – manifesta seu apetite na elaboração de um horizonte de expectativa, que pode também, ser objeto

da experiência. Por isso, as utopias presentes dentro da cultura da Idade Média cumprem o papel de demonstrar os desejos e exigências de um período singular, que não deve ser estudado a partir de referenciais modernos, mas a partir de seus próprios referenciais para o entendimento da modernidade.

Além disso, podemos pensar que a utopia medieval está presente em "outro espaço e outro tempo em um conjunto intrínseco, como desdobramento do pensamento mítico e religioso, sem, necessariamente, depender da insipiente ou incompleta percepção geográfica que nós lhe atribuímos"[13], principalmente pela herança dessa designação moderna. Portanto, as categorias de análise que devemos adotar ao verificar as exigências do medievo devem estar dentro das esferas estruturais e culturais que existiam dentro dele. É impróprio afirmar que uma sociedade não tem ânsias, desejos, curiosidades ou exigências quando as próprias utopias medievais demonstram que eles existiam, mas dentro de uma percepção diferente da que conhecemos por estarmos habituados a enxergá-los através da ordem moderna das classificações.

É possível verificar através disso que o tempo esteve presente dentro de formas ritualísticas de ver o mundo e que, por muitas vezes, era percebido de forma diferente dependendo de qual esfera na vida cotidiana ele estava inserido. Quando falamos dessas esferas, estamos nos referindo aqui, principalmente ao trabalho - considerado dentro das atividades agrícolas – e também a religião, entendida enquanto um conjunto simbólico que se estabelece a partir fé e determina a *ordo*, principalmente quando estamos falando do cristianismo, mas não só dele.[14] A religião, por sua vez, obtém também um papel considerável dentro de espaços também marcantes do contexto Medieval e é importante abordar esta categoria quando se pretende falar de utopia.

O desafio de interpretar a percepção do tempo nesse período é grande, uma vez que estamos imersos na perspectiva moderna de enxergar o mundo e, portanto, o cuidado de analisar um período cuja mentalidade baseava-se em simultâneas tradições culturais deve manter-se constante. Jacques Le Goff (2013), como visto, classificou a sociedade medieval como

[13] SILVEIRA, 2016.

[14] Jean-Claude Schmitt, ao questionar se era possível uma história religiosa da Idade Média trouxe contribuições para o entendimento da *ordo* medieval ao tratar da análise hermenêutica da "religião". Ver SCHMITT, J-C. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo*: Ensaios de antropologia medieval. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

ritmada numa economia agrícola e por este motivo, identificou-a como contendo poucos apetites e poucas exigências. Edward P. Thompson (1998), dentro de sua perspectiva de longa duração para explicar as mudanças estruturais dentro da vida cotidiana no período moderno, identificou traços de um tempo do campo ainda dominado pelos ritmos agrários provenientes do medievo, o qual não demonstrava um conflito entre as tarefas e o passar do dia. Mas quem pode garantir que não existia um conflito entre a realização das tarefas e o passar do "tempo natural"? Este deveria exigir um regramento através das estações, por exemplo, que é perceptível no tempo cíclico. Este regramento poderia, portanto, demonstrar certo conflito não com o passar do dia, mas com o passar dos dias? Não nos esqueçamos dos momentos de crises e de fome que assolaram por vezes, alguns espaços medievais[15].

Buscou-se com isso analisar a relação do homem com a natureza dentro da assimilação de uma passagem natural das coisas, envolvendo o tempo cíclico e ainda o tempo litúrgico para que fosse possível demonstrar o vínculo entre apetite e medievo. O tempo cíclico demonstra uma relação estreita entre a vida cotidiana e o trabalho, apoiado na grande dependência da natureza. O tempo litúrgico, por sua vez, pode sim buscar idealizar um futuro, mas futuro este que justificaria as tradições culturais. E é nesse sentido que se insere o horizonte de expectativa como objeto da experiência, onde se enquadram as utopias medievais que interligam o passado e o futuro. Não se tratam, nesse sentido, de temporalidades opostas. Se forem analisadas dentro do contexto medieval, e dessa forma, entrelaçadas, podem nos servir para a análise do tempo histórico, a partir da tensão entre elas, bem como sugere Reinhart Koselleck (2006) no último capítulo de *Futuro Passado*.

As utopias presentes no imaginário de cada grupo, justificando culturas compostas pelos mais diversos sincretismos, podem ser consideradas categorias importantes para a análise dos desejos, uma vez que expressam vontades e anseios medievais. Também é possível definir a utopia medieval como uma expressão da articulação de desdobramentos de um processo na longa duração, pois ao entrelaçar passado, presente e

[15] Através da análise do trabalho em curso sobre a obra Decamerão de Giovanni Boccaccio, apresentado pela primeira vez em painel na Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS em Julho de 2017, por exemplo, é possível questionar a existência de uma utopia que é projetada em contraste ao espaço traumático de crise e fome da Itália medieval.

futuro, demonstram o que pode ser absorvido do passado - através das tradições e culturas presentes num espaço de experiência histórico – e utilizado no presente, mesmo que através do imaginário, para a construção de um futuro que está por vir (SILVEIRA, 2016). Não nos propomos aqui a desvendar quais eram os apetites da sociedade medieval e onde estavam presentes, exatamente por considerar o grande caldeirão cultural que é possível encontrar neste contexto, e, sobretudo, a fim de evitar generalizações. Através daquilo que expusemos, tivemos a intenção de demonstrar por onde não devemos analisar ou fundamentar a ideia do apetite medieval. Os anseios dessa sociedade, suas vontades e seus grandes desejos não estão relacionados com nossa visão moderna de controle de trabalho, e, consequentemente, do tempo. Também não se encontram relacionados com a visão moderna do progresso. E com isto, ainda queremos dizer que só porque estamos imersos na contemporaneidade, não significa que a ideia hegemônica de um apetite social atrelado ao desenvolvimento tecnológico e industrial seja de fato, o que caracterize e condicione a história desde os primórdios. Ainda nesse sentido, utilizando a utopia como metodologia de análise dos desejos e anseios, é possível repensar a ideia de que um "agir para o futuro" surgiu somente com a modernidade.

Referências

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2002.

AVERRÓES. "Livro do Discurso decisivo". Tradução e notas de Aida R. Hanania. In: *Notandum*, mai-dez, 2014.

BASCHET, Jérome. *A civilização feudal*: Do Ano Mil à colonização da América. Rio de Janeiro: Globo Editora, 2012.

BITTAR, E. C. B. **"**O aristotelismo e o pensamento árabe: Averróis e a percepção de Aristóteles no mundo medieval". In: *Revista Portuguesa de História do Livro*, n.24, Lisboa, 2009.

GLISSANT, Édouard. *Poetics of relations*. Michigan: The University of Michigan Press, 1997.

GUERREAU, Alain. *O feudalismo*: um horizonte teórico. Lisboa: Edições 70, 1980.

GUREVITCH, Aron. *As Categorias da Cultura Medieval*. Lisboa: Editorial

Caminho, 1991.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado.* Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LE GOFF, Jacques. *Para uma nova Idade Média*. São Paulo: Vozes, 2013.

PERNOUD, Régine. *Luz sobre a Idade Média*. Portugal: Publicações Europa-América, 1997.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo*. Ensaios de antropologia medieval. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

SILVEIRA, Aline Dias da. "Problematizações sobre o tempo e o espaço nas Utopias Medievais". *Palestra*. Florianópolis: Universidade do Estado de Santa Catarina, 2016.

_____. "Relação corpo, natureza e organização sociopolítica no Medievo: revelação, ordem e lei". In: NODARI, Eunice Sueli; KLUG, João (orgs.). *História Ambiental e Migrações*. São Leopoldo: Oikos, 2012.

STREFLING, S. R. "A atualidade das confissões de Santo Agostinho". In: *Teocomunicação*, v.37, n.156, Porto Alegre, 2007. p.259-172.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

5

REGES DOMINO SERVANT ETIAM LEGES DANDO: O REI COMO MEDIADOR DA LEI NO ESPAÇO POLÍTICO-JURÍDICO DA *ECCLESIA* EM HINCMAR DE REIMS

ANNA CLARA LEHMANN MARTINS

Introdução

Compreender qual seja a relação entre rei e lei ao *tempo* medieval constitui desafio significativo ao historiador do direito inserido na contemporaneidade. Este observa à sua volta uma profusão de leis e códigos criados por vontades políticas que se pretendem confiáveis e constantes – mas que, na prática, terminam por oscilar ao sabor de contingências sempre mais velozes que o labor legislativo. Afigura-se estranho a esse historiador pensar a lei como expressão de um universo objetivamente ordenado, alheio à vontade humana e sua volubilidade, ancorando-se antes em elementos estáveis como o consenso e a tradição.

O desafio ganha maiores proporções quando se toma por referência o *espaço* de domínio dos carolíngios – em que, por conta dos estreitos laços de cooperação entre reis e bispos, observa-se um movimento de identificação entre a unidade político-jurídica carolíngia e a *ecclesia* do *populus christianus*. O universo ordenado adquire fronteiras cristãs – e, nesse passo, o rei, em matéria de política e direito, prefere valer-se do conselho de sacerdotes – a ponto de ter sua própria conduta revestida de aspectos sacerdotais. A um historiador acostumado à configuração moderna de separação entre Estado e organizações religiosas, nada mais inaudito. E, no entanto, é esse o caso de Carlos, o Calvo (823-877) – monarca carolíngio que, desconfiado da aristocracia laica e dos próprios familiares, aproveita-se da perícia política e jurídica de membros do episcopado franco, entre eles, o célebre Hincmar (806-882), Arcebispo de Reims, para condução de seu reinado.

Partindo desses níveis de estranhamento – e alinhando-os às categorias de *ser*, *tempo* e *espaço* –, surge a pergunta: como se apresenta – como *é* – a relação entre rei e lei no *espaço* político-jurídico carolíngio ao *tempo* de Carlos, o Calvo? Para começar a responder a tal questão, o presente trabalho propõe analisar como Hincmar de Reims, no *speculum principis* intitulado "*De Regis Persona et Regio Ministerio"* (873), discursivamente constrói as relações entre rei, lei e *ecclesia*.

Nesse sentido, esta investigação divide-se em duas partes: primeiramente, é exposta a hipótese teórica do rei como mediador da lei na *ecclesia* carolíngia, com base em construções sugeridas por Mayke de Jong, Janet Nelson e Paolo Grossi. Após, na segunda parte, tal hipótese é confrontada com excertos de "*De Regis Persona et Regio Ministerio"*, a fim de identificar aproximações possíveis entre construção teórica e fonte histórica.

Construção de uma hipótese teórica: O rei como mediador da lei na *ecclesia* carolíngia

Compreender a relação entre rei e lei dentro da unidade político-jurídica carolíngia envolve, antes de tudo, compreender a concepção medieval de ministério. O termo "*ministerium*", originariamente pertencente ao contexto eclesiástico, refere-se ao ofício específico a ser desempenhado por uma pessoa (por exemplo, o monarca) ou por um grupo de pessoas (por exemplo, o clero, a aristocracia laica etc.) dentro de um cenário organizado maior (a Igreja, o império, o reino etc.). O ministério não se confunde com a pessoa mesma; é antes uma roupagem de que é investida a pessoa (pelos mais diversos meios, desde a escolha pessoal, caso dos monges, até a graça divina, caso dos monarcas, ademais da hereditariedade, caso da aristocracia laica) a fim de que coopere, segundo a singularidade de sua posição, para a manutenção do todo ordenado.

Entre os ministérios decisivos para a direção político-jurídica do império carolíngio – ou, mais precisamente, dos *reinos* carolíngios (tendo em vista a fragmentação operada após a morte de Luís, o Pio) – estão o ministério régio e o ministério episcopal. Nessa sede, mais uma vez, o raciocínio apressado pode ensejar enganos; afinal, parece lógico pensar que, ao passo que o monarca seria responsável pelo império/reino e por assuntos temporais, recairia sobre o episcopado a tarefa de zelar pela Igreja e por assuntos espirituais. É de se admitir, contudo, que essa interpretação guarda maior coerência com o pensamento moderno sobre

Igreja e Estado, em que as esferas eclesial e estatal encontram-se rigidamente separadas; no máximo, poder-se-ia defender que traços de tal concepção já se encontrariam "em germe" na Reforma Gregoriana, no século XI. Já a compreensão alto-medieval, e particularmente a carolíngia, sobre *ecclesia* e *imperium*/*regnum* – e, por conseguinte, sobre o ministério régio e o ministério episcopal – é bem outra.

Segundo Jong, embora os carolíngios reconhecessem – e conferissem importância a – fronteiras entre o humano e o divino, bem como entre o eclesiástico e o temporal, tais esferas tendiam a "entrelaçar-se"[1]. Em termos político-jurídicos, esse "entrelaçamento" se verifica, por exemplo, em ocupar-se o rei da "defesa da Igreja", da abertura de concílios eclesiásticos e mesmo da uniformização de pormenores litúrgicos; quanto ao episcopado, o "deslocamento de fronteiras" é observado, por exemplo, na atuação de bispos como conselheiros reais (caso do próprio Hincmar de Reims), bem como na participação do segmento em assembleias voltadas a assuntos não exclusivamente eclesiásticos.

A historiografia político-religiosa menos recente, e aqui é feita referência expressa a Arquillière (1972), Ullmann (2010; 2010b) e Ribeiro (1995), costuma encarar tais deslocamentos como reflexo de períodos alternados de "superioridade" do episcopado sobre o rei e vice-versa. É nesse sentido que o governo de Carlos Magno (768-814) é por vezes considerado uma "teocracia" imperial/real[2]; sua preocupação em externamente defender a Igreja (por meio das armas, contra incursões pagãs) e internamente fortificá-la (por meio da uniformização da liturgia e ampla difusão da doutrina da fé) é interpretada como tentativa (bem-sucedida) de controle do monarca sobre seus bispos e, no limite, como "tendência de absorção de funções sacras para dentro do 'Estado'"[3]; há, inclusive, quem perceba na postura política de Carlos Magno exemplo de cesaropapismo (BOUREAU, 2000); também é sugerido por Ribeiro (1995). A compreensão se inverte quando da análise do governo de seu filho, Luís, o Pio (781-840). A penitência pública executada pelo imperador em 822, por motivo da morte acidental de Bernardo de Itália, seu sobrinho, é compreendida como clara demonstração de submissão do poder real em relação à autoridade episcopal, pressagiando instauração de governo

[1] 2009, p. 243.
[2] ARQUILLIÈRE, 1972, p. 164.
[3] ARQUILLIÈRE, 1972, p. 162.

"hierocrático" conforme Ribeiro (1995); e, de certo modo, por Morrison, (1964).

Em contraponto a tais interpretações – que reforçam o dualismo de uma Igreja *em tensão com* o império –, Jong propõe antes pensar o império *como* Igreja, ou mais precisamente o corpo político carolíngio como *ecclesia*[4]. Em o dizendo, Jong (2003; 2009; 2011) tenciona apresentar um terceiro modo de conceber a Igreja, mais compatível com as fontes carolíngias – para além das duas concepções recepcionadas na modernidade, quais sejam, a concepção ampla (isto é, a Igreja enquanto comunidade universal de fiéis, a transcender quaisquer estruturas políticas; pode-se dizer que é equiparável ao modelo agostiniano da *civitas Dei* [5]) e a concepção restrita (isto é, a Igreja enquanto corpo de eclesiásticos, hierarquia clerical, a desempenhar exclusiva função mediadora entre a humanidade e Deus). Jong postula que, no contexto dos carolíngios, o termo *ecclesia* adota uma significação intermediária; trata-se de uma cristandade "real"[6], uma universalidade de limites definidos, em que o *populus Dei* se concretiza no povo franco[7], sob direção do monarca e do episcopado, cada segmento segundo seu ministério específico.

Pensar a *ecclesia* como unidade política, nesse sentido, afigura-se viável, pois é termo recorrente em meio às fontes para assinalar quem está dentro e quem está fora do império carolíngio[8]. De fato, parece ocorrer um deslocamento quanto àquilo que define o reino: do aspecto étnico (franco) passa-se ao aspecto religioso (cristão); o tornar-se franco passa

[4] 2003, p. 1246; 2009, p. 253.

[5] A literatura hodierna não é unânime quanto à equivalência entre Igreja e a *civitas Dei* de Agostinho; por certo que, em tomando a primeira como reunião daqueles que *dizem* professar a fé cristã, indiferenciados entre fiéis e hipócritas, e a segunda como reunião daqueles salvos após o Juízo, por certo que, a partir de tais bases, não há equivalência (cf. Gilson, 1983). Entretanto, a partir do momento em que se compreende a Cidade de Deus como conjunto de pessoas que amam a Deus, a peregrinarem no tempo e a exultarem após o Juízo, e a Igreja como comunhão de fiéis, santos e pecadores (e, se pecadores, penitentes), munidos de boa vontade (uma redundância, afinal, na ausência de boa vontade não poderiam se dizer fiéis), então sim, poder-se-ia verificar equiparação entre os dois termos. Entre os defensores deste último ponto de vista estão Ratzinger (2011) e Scattola (2009); sobre o debate acerca da equivalência ou não entre Igreja e *civitas Dei*, veja-se Congar (1957).

[6] JONG, 2009, p.242.

[7] JONG, 2009, p.248.

[8] JONG, 2003, p.1256.

obrigatoriamente pela adesão ao cristianismo[9]; não à toa, a integração de novas *gentes* em território carolíngio depende precipuamente de mecanismos como a conversão e o batismo. Nesse passo, o termo *ecclesia* parece suprir a fraqueza do termo "*imperium*"[10] em designar território[11], e também transcender o particularismo étnico do termo "*regnum*"[12]. A anexação territorial é pensada segundo fins escatológicos: não é visado o puro aumento de área (e, com isso, de poder), e sim a salvação de almas – na senda de imperadores romanos cristãos como Constantino e Teodósio. Essa é, aliás, a responsabilidade primordial do monarca carolíngio: guardar a santa *ecclesia*, ou seja, o povo cristão[13].

Privilegiar o termo *ecclesia* na definição de uma unidade política pode, ainda assim, suscitar o equívoco de que se trata de reino em que o episcopado detém a última palavra, submetendo mesmo o rei ao seu julgamento, na esteira do chamado "agostinismo político"[14], segundo o qual

---

[9] JONG, 2009, p.250.

[10] Cabe reparar que o termo "*imperium*", em se tratando de alto medievo, era expressão mais usada para designar o ministério do imperador ("*imperial rule*") que o império em sentido territorial (cf. Jong, 2009, p. 248). O uso de tal terminologia é coerente com o apego cultural que os carolíngios nutriam com relação ao "passado romano"; note-se, porém, que o "passado romano" do imaginário carolíngio é construído em estreita conexão com o cristianismo: daí o louvor aos grandes imperadores romanos cristãos (p. ex., Constantino, Teodósio etc.) e a profunda deferência para com o Bispo de Roma. Para mais sobre a apropriação de elementos romanos no desenvolvimento político e cultural do império carolíngio, um bom começo é Moreland (2001).

[11] JONG, 2009, p.248.

[12] Segundo Hoppenbrouwers (2013, p. 252), o termo "*regnum*", em fontes carolíngias, refere-se, entre outras acepções, a reinos posteriormente incorporados ao território carolíngio (caso da Aquitânia e da Itália, p. ex.) ou a locais que, sem possuir rei, eram habitados por um povo identificável (caso da Saxônia, p. ex.). Em outras palavras, esses usos do termo parecem reforçar uma relação de polaridade entre francos e não francos; são acepções que remetem a partes, não ao todo do império carolíngio. O termo "*ecclesia*" supera esse tom particularista, adotando acepção vocacionada ao universal (ainda que se trate de uma universalidade "concreta").

[13] Jong (2003) postula a equivalência entre os dois termos, *sancta ecclesia* e *populus christianus*, ao lançar mão do seguinte trecho dos Anais dos Reinos Francos (c. 791), em que Carlos Magno jura, perante francos, saxões e frísios, reparar o mal cometido pelos ávaros: "[...] *propter nimiam malitiam et intollerabilem, quam fecerunt Avari contra sanctam ecclesiam vel populum christianum*".

[14] Por "agostinismo político" compreende-se a teoria formulada por Arquillière (1972) segundo a qual ideias de Agostinho teriam sido apropriadas de forma distorcida por certos papas alto-medievais – entre eles, Gregório, o Grande, e Nicolau I – para fundamentar a ascensão da Igreja, enquanto poder institucional, sobre o Império (ou "Estado", para utilizar o

a "Igreja" teria absorvido o "Estado". Não é o caso. A proposta de Jong vai no sentido de que a *ecclesia é* unidade política; não é instituição separada, a sutilmente manipular, por meio da atuação episcopal, os rumos da política imperial solitariamente conduzida pelo monarca; a *ecclesia* é o império mesmo, enfeixando aspectos espirituais e temporais, entrelaçados. E é a partir dessa concepção que são articulados os ministérios do rei e do episcopado.

Conforme Jong[15], a *ecclesia* carolíngia é dirigida conjuntamente pelo rei e seus bispos; há uma complexa interdependência entre os dois segmentos, uma confiança mútua que é alimentada pelo constante rearranjo das fronteiras entre o espiritual e o temporal. Tal modelo remete ao governo comum de reis e bispos próprio do começo do medievo, como verificado, por exemplo, na Espanha visigótica; dentro dessa tradição, a tendência dominante é a de uma "estrutura sinérgico-binária", em que o episcopado e o rei (também considerado "chefe dos bispos") compartilham da responsabilidade pela salvação do *populus christianus*[16], respondendo igualmente sobre o ponto perante Deus. Note-se que, embora essa tradição comumente se valha da famosa epístola gelasiana sobre *potestas* imperial e *auctoritas* sacerdotal[17], não é adotada a ideia de uma "supremacia" do

termo anacrônico adotado pelo autor). Segundo Arquillière, interpretações equivocadas de textos agostinianos, em especial de *De Civitate Dei*, teriam posto em marcha um processo de absorção do direito natural "de Estado" para dentro da justiça sobrenatural "da Igreja", possibilitando ao Pontífice Romano postar-se, no limite, como dirigente máximo do mundo cristão, acima de qualquer poder secular. O raciocínio aplica-se ao modelo carolíngio de modo mais genérico, deslocando-se a atenção do papa para o episcopado (no sentido de que este se situaria como real dirigente do reino franco). Cabe apontar que a teoria do "agostinismo político" não mais goza da aceitação de outrora. Ela vem sendo alvo de duras críticas por parte da literatura recente (por exemplo, Dufal [2008]; Miatello [2010; 2015]; e, no que toca especificamente aos carolíngios, Jong [2003]). É contestado o arco de excessiva continuidade que a perspectiva do "agostinismo político" imprime sobre a teocracia papal, uma vez que Arquillière (e seguidores seus, como Ullmann [1982; 2010; 2010b]) teria investido os papas alto-medievais de um centralismo típico do pontificado de Inocêncio III, da Baixa Idade Média.

15 2009, p.243.

16 JONG, 2003, p.1253.

17 Trata-se da epístola *Duo sunt*, do Papa Gelásio I ao imperador bizantino Anastácio, em que o papa postula existirem dois elementos a reger o mundo, o poder real (*regalis potestas*) e a autoridade sacerdotal (*auctoritas sacra pontificum*). Ato contínuo, Gelásio insiste em que os sacerdotes possuem fardo mais pesado em comparação com os reis (*tanto gravius est pondus sacerdotum*), dado que os primeiros são responsáveis por prestar contas a Deus sobre a conduta dos últimos. Representantes da historiografia político-religiosa de meados

episcopado sobre o monarca; persiste, isso sim, a noção de um dualismo "recíproco e complementar", em que mesmo o monarca encontra-se legitimado a corrigir seus bispos[18]. Por certo que tal esquema de coisas não implica a ausência de conflito entre os dois segmentos, o ponto defendido por Jong é antes o de que, para além das divergências, ambos, rei e episcopado, reconhecem que, sendo portadores de ministérios distintos, necessitam um do outro para a reta direção da *ecclesia*/império[19].

Adentrando no particular do ministério régio, cabe primeiramente ressaltar que a própria obtenção do ministério acompanha a referida tendência de deslocamento de ênfase do aspecto étnico (franco) para o aspecto religioso (cristão). Afinal, o ministério régio é sobretudo um ministério de *direito divino*, ou seja, adquirido pela graça de Deus. A graça é mediada por um membro do corpo eclesiástico, a presidir a coroação e proceder à unção real (no caso de Carlos Magno, quando de sua coroação como imperador, a incumbência recaiu sobre o Papa Leão III; no caso de Carlos, o Calvo, quando de sua coroação como rei da Lotaríngia, o encarregado foi Hincmar de Reims). Repare-se que tal modo de aquisição da dignidade real veio bem a calhar com a necessidade de legitimação que a dinastia carolíngia possuía logo no início de sua ascensão (trata-se, recorde-se, de dinastia que não guarda laços de hereditariedade com relação à anterior, merovíngia – precisando, por isso mesmo, recorrer a outros artifícios para legitimar-se[20]). A manutenção – e sofisticação – do

do século XX (por exemplo, Ullmann) tendem a verificar nesse trecho um dos pontos de partida da chamada "ideologia hierocrática" (ULLMANN, 2010, p.25); em outras palavras, segundo esses autores, tratar-se-ia de passagem a embasar a submissão religiosa – e política – do rei com relação ao clero. Contudo, interpretações mais recentes, a observar o excerto em conjunto com o contexto de seu autor, vêm a desencorajar a "perspectiva hierocrática", postulando tratar-se antes de estratégia de defesa da ortodoxia católica, e particularmente da diocese romana, sem pretensões políticas (isto é., o papa não tem a intenção de tomar para si o controle do poder temporal). Para mais, vejam-se, por exemplo, Cottrell (1993), Ronzani (2011) e Martins (2014).

[18] JONG, 2003, p.1263.

[19] Ao defender a complementaridade entre os ministérios real e episcopal, Jong reporta-se expressamente ao constante nas atas do Concílio de Paris de 829 (c. 93, 26, p. 679), em que, após o deslize político de Luís, o Pio, e os abusos cometidos pelo episcopado, ambos tiveram que restabelecer os limites de suas respectivas funções.

[20] Sobre a construção de "nova" memória histórica como estratégia de legitimação da dinastia carolíngia, veja-se: em caráter geral, McKitterick (2004), e, sobretudo pelas passagens sobre Carlos, o Calvo, Koziol (2012).

rito[21] só veio a sedimentá-lo. Inclusive, é digno de nota que, conforme se avança no tempo, passando de Carlos Magno a Carlos, o Calvo, mais recorrente é a referência ao monarca enquanto "*rex gratia Dei*" (GARIPZANOV, 2008), em comparação com outras designações (por exemplo, o étnico "*rex francorum*", o romano "*imperator augustus*"). Por fim, cabe apontar que, em que pese o rei recebesse a graça de seu ministério através de mediação sacerdotal, o episcopado franco não detinha poderes para levar a efeito sua deposição[22].

Quanto ao ministério régio em si, é de se sublinhar que o monarca carolíngio detém, antes de tudo (e ao arrepio do olhar moderno), autoridade religiosa. É ele o *rector* do povo cristão, sendo frequentemente descrito em paralelo com os grandes reis bíblicos do Antigo Testamento (por exemplo, Davi, Salomão etc.). O monarca, nessa senda, é responsável pela manutenção do culto religioso e pelas almas de seus súditos; todas suas outras funções – guerreira, "legislativa", judicante etc. – só são bem executadas (e percebidas) à luz dessa obrigação principal. Assim, ao mesmo tempo em que cabe a ele presidir assembleias em que estabelecidas leis temporais e eclesiásticas, desempenhar o papel de depositário supremo da justiça[23] (a "última instância", imediatamente acima de seus condes) e organizar expedições de guerra, também é de sua responsabilidade zelar pela uniformização litúrgica e pela difusão da fé em sua versão ortodoxa. Para tanto, conta com o apoio do episcopado (não à toa os bispos são alcunhados *adjutores*) que, ademais de suas funções exclusivamente eclesiásticas, exerce cargos públicos (Hincmar de Reims,

[21] Entre as sofisticações introduzidas, cabe recordar a incorporação da promessa real em um contexto de procedimentos conduzidos pelo clero, modificação certamente levada a efeito por influência de Hincmar (NELSON, 1977, p. 257).

[22] Como apontado por Nelson (1977), Hincmar, em escrevendo sobre o ministério real, propõe raciocínio que conduz, no limite, à legitimidade da deposição do rei pelo episcopado. Hincmar, no entanto, não chega a indicar expressamente tal conclusão. Nelson (1977, p. 273) explica esse "refreamento" nos seguintes termos: "*Hincmar drew back from the assertion that bishops had power to depose the consecrated king who broke his profession, although his own treatment of liturgy and law had seemed to prepare the way for precisely that. It is not hard to understand why Hincmar hesitated to put forward a revolutionary claim, for which neither biblical history nor ecclesiastical tradition afforded any precedent, and whose political implications in this time of waning royal authority have been seen* […] *as too dangerous for Hincmar to risk exposing.*".

[23] Sobre a administração da justiça em meio aos carolíngios, vejam-se Fouracre (1995) e Nelson (2010). As anotações de Albertoni (2002) também são úteis nesse sentido.

por exemplo, além de arcebispo, era *missus* sob Carlos, o Calvo, cargo a compreender atividade difusora da lei, fiscalizadora e judicante) e mune o monarca de materiais que vão de textos exegéticos até pareceres jurídicos. Não é possível falar em cesaropapismo, pois tanto o rei como o episcopado debruçam-se sobre questões em que o espiritual e o temporal estão entrelaçados; ambos, aliás, são reciprocamente passíveis de censura caso se desviem de seu ministério – pois o ministério é função objetivamente considerada, é parte de um cenário objetivo, não é imposição de um segmento sobre outro. Não é demais reiterar, assim, que o monarca e o episcopado compõem ministérios *complementares* – dentro do cenário ordenado da *ecclesia* carolíngia.

Tendo sido razoavelmente delineado aquilo que seja o ministério do rei carolíngio em termos gerais, dentro da ordem em acepção político-religiosa (isto é, ordem como *ecclesia*), resta delimitar com maior precisão a relação entre rei e lei nesse contexto. Volta-se, pois, ao direito.

Em resposta à diversidade de povos enfeixados política – e juridicamente – pelo império, o ordenamento jurídico carolíngio distingue-se por preservar os ordenamentos populares. Em outras palavras, o patrimônio consuetudinário de cada população instalada nos domínios imperiais (e aí é possível apontar não apenas francos, mas também lombardos, saxões, bávaros etc.) manteve-se – ou antes teve o aval da estirpe reinante para manter-se – vigente. Em compasso com tal medida está a prática jurídica de considerar cada pessoa segundo o ordenamento de seu *regnum* de nascimento – prática que a literatura costuma encarar, lançando mão de analogia, como concretização do princípio da personalidade do direito[24]. Por conta desses traços, verifica-se que o ordenamento jurídico carolíngio é um ordenamento de convivência entre diferentes *leges* – aqui compreendidas em acepção grossiana, de compilados escritos de costumes – e *consuetudinis* de tradição oral. Mas não só.

Ao lado dessas diversas manifestações consuetudinárias, os carolíngios propõem uma outra expressão de normatividade, as *capitulares*, instrumento, pode-se dizer, de coesão jurídica do império. Com o termo, faz-se referência a documentos de procedência real que apresentam uma série de breves capítulos de caráter prescritivo sobre um ou mais temas, sendo que sua vigência se refere a todo o império ou a localidades específicas, segundo o caso. A literatura costuma classificar tais textos em

[24] CORTESE, 2000, p.136-143; ALBERTONI, 2002, p.228; ASCHERI, 2007, p.62-63.

capitulares eclesiásticas (concernentes ao clero, às igrejas e aos monastérios) ou mundanas (concernentes ao mundo laico)[25]; outra possibilidade de que comumente se lança mão é dividi-las em *capitularia legibus addenda* (referentes à recepção e adequação de ordenamentos populares, "regras velhas", ao contexto imperial) e *capitularia per se scribenda* ("regras novas", mormente referentes à administração da justiça e à defesa da paz)[26]. É, enfim, comum que a literatura encare tais documentos como leis escritas (na senda do movimento geral de "letramento"[27] característico da Renascença Carolíngia), e mesmo atos legislativos[28] – distinguindo-as, note-se, das compilações dedicadas ao costume.

A distinção parece dever-se ao processo que envolve a composição das capitulares. Trata-se de um contexto de assembleia, em que o imperador, em meio a representantes das altas esferas laica e eclesiástica, tendo ouvido as preocupações desses últimos, pronuncia o conteúdo das capitulares. Uma vez expresso oralmente, esse conteúdo é reduzido a escrito por parte da chancelaria real, ganhando a forma de *capitularia*. Cópias dos documentos são então distribuídas aos *missi*, representantes reais (laicos ou eclesiásticos; Hincmar de Reims, por exemplo, como já dito, era um *missus* sob Carlos, o Calvo) responsáveis por dar a conhecer o conteúdo das capitulares nas áreas do império para as quais fossem apontados, entre outras funções, tais quais a administração da justiça e a fiscalização dos poderes locais[29].

Em vista desse processo de elaboração normativa, em que flagrante a interdependência entre escrita e oralidade, a literatura apresenta pelo menos duas interpretações sobre a fonte da lei temporal, em se tratando das capitulares: ora se pode perceber as *capitularia* como expressão da *vontade* do rei franco[30]; ora se pode enxergar nessas prescrições o produto de um *consenso* entre o monarca e as camadas aristocráticas presentes em assembleia[31]. Ambas as interpretações encontram apoio nas fórmulas

[25] CORTESE, 2000, p. 128-129.
[26] CARAVALE, 1994, p.136-137.
[27] Para mais sobre a centralidade da palavra escrita no contexto da sociedade carolíngia – abrangendo-se aí tanto clérigos como laicos –, veja-se, por todos, McKitterick (1977; 1989).
[28] PADOA-SCHIOPPA, 2007, p.50.
[29] NELSON, 1990, p.280; ALBERTONI, 2002, p.233-234.
[30] CORTESE, 2000, p.128; PADOA-SCHIOPPA, 2007, p.50-51.
[31] NELSON, 1986, p.106-107.

textuais empregadas na redação das capitulares, de modo que uma resposta mais precisa implicaria adentrar no contexto específico de uma dada capitular (ou de um dado grupo de capitulares).

Em termos gerais, o reinado de Carlos Magno é caracterizado pela literatura jurídica como época de predomínio da *voluntas* régia, haja vista a intenção "reformadora" por trás de suas intervenções legislativas. Em que pese seja feita menção a assembleias realizadas quando da promulgação de capitulares, Ascheri, entre outros, interpreta-o como momento de mera apresentação das normas às representações mundanas e/ou eclesiásticas reunidas, a fim de que, posteriormente, não pudesse ser alegado desconhecimento da lei[32]. Não obstante isso, é digno de nota que, em se tratando das capitulares de Carlos Magno, o apego a expressões indicativas de consenso é mais marcante no contexto de reuniões junto ao povo franco, por exemplo, quando da recepção da "*Lex Salica"*. Proceder diverso se verifica no caso de capitulares voltadas a povos dominados, por exemplo, os longobardos, em que estes são tão-somente "intimados" da publicação dos textos normativos[33].

A ênfase quanto ao aspecto consensual é também notadamente mais intensa entre as capitulares promulgadas pelos sucessores de Carlos Magno. É o que se constata durante o reinado de Carlos, o Calvo, especialmente através do Édito de Pîtres (864), em que insculpida a célebre definição de lei como produto da vontade régia e do consenso popular ("*lex consensu populi et constitutione regis fit*"). Perceba-se que, embora certo segmento da historiografia observe nessa definição um sinal de debilidade política do imperador em face da ascensão do episcopado e da aristocracia laica (GANSHOF, 1958), outros estudiosos vêem nisso expressão da atmosfera de interação[34] (e colaboração, ainda que desigual) que envolvia a

---

[32] 2007, p. 63.

[33] CORTESE, 2000, p.139.

[34] Sobre o consenso carolíngio enquanto expressão de interações políticas entre desiguais, em contínua dinâmica de contestação e conformidade, veja-se Nelson (1986, p. 107): "*This is not to suggest that the system was 'democratic': rather, that assemblies were natural forums for the exertion of magnate influence and of the demands of the 'less important' for protection and support; for the interplay of interest between patrons and clients, and of competition between patrons and between clients; and, last but not least, for royal contact with and influence on individuals and groups among both greater and lesser aristocracy. The formation of 'opinion' was the product of these complex and multiplex interactions of people in a locale where the king's peace prevailed* […] *assembly politics were consensus politics, and that consensus – achieved through political processes of persuasion and brokerage, of authority*

produção das capitulares carolíngias (NELSON, 1986; 1990). Recorde-se que Grossi (2014), por seu lado, verifica na menção ao consenso a preocupação em vincular a capitular a um dado objetivo, a uma comunidade jurídica, afastando a interpretação de que se trataria de uma arbitrariedade da *voluntas* régia[35].

Nesse sentido, em termos jurídicos, pode-se dizer que o ministério régio atua em pelo menos duas frentes de mediação. De um lado, há o *estabelecimento* da lei; aqui, opta-se por não empregar o vocábulo "legislar" pelo significado moderno que imediatamente recai sobre ele; o fenômeno apontado é antes aquele da fixação de regras jurídicas que emergem em assembleia como fruto de *necessidades* (dado objetivo, portanto) da *ecclesia* como um todo, ou de determinado local, ou de determinada *ordo* social. Nesse passo, nota-se que o elemento decisivo, oculto por trás do binômio vontade-consenso, é uma falta, uma carência objetivamente verificada em meio à ordem (por exemplo, a carência de paz deflagrada pela ameaça de um inimigo externo dá ensejo a uma capitular sobre estratégias defensivas militares e civis; o Édito de Pîtres é exemplo de tal situação). Ante tais necessidades, o rei, ao presidir as assembleias "legislativas", detém a faculdade exclusiva de "promulgar" a capitular, isto é, de torná-la propriamente "lei", apta a ser difundida e cumprida voluntariamente ou sob coerção. É ele o intermediário entre o dado ordenador objetivo e a lei, estabelecendo esta como reflexo daquele.

De outro lado, o ministério régio também se envolve na *conservação* da lei; esse encargo diz respeito à obrigação de garantir que a lei seja aplicada dentro do contexto ao qual ela serve – e, dessa forma, perdure, a ponto de se tornar, ela mesma, um dado jurídico objetivo. Essa tarefa

---

as well as power, of what Balandier has called, in another context, 'the dialectic of contestation and conformity' – is what is represented, quite literally, in the terminology of 'consent', 'consultation', 'counsel and aid' in the capitularies of Charles the Bald.".

[35] Sobre o aspecto consensual da *lex* carolíngia, a refletir um contexto étnico e histórico, segundo Grossi (2014, p. 113-114), veja-se: "[é] nessa perspectiva que devem ser interpretadas as constantes referências – que os monarcas inserem prolixamente nas *leges* – à efetiva, ou suposta, convocação de uma assembleia mais ou menos ampla de notáveis e à expressão pública de seu consentimento; fruto não de uma inconcebível sensibilidade democrática, mas da profunda certeza de que a produção do direito é um fato 'constitucional' relacionado ao *ethnos*, pois necessariamente diz respeito ao seu patrimônio consuetudinário. [...] Quer se trate de verbalizações de um fato ocorrido ou de simples fachada formal, em ambos os casos surge a convicção de que fixar o direito – ao menos aquele intimamente ligado ao *ethos* [sic] – não é tarefa apenas do príncipe.".

concerne diretamente ao rei em sua posição de juiz supremo; em outras palavras, é recordado ao monarca que ele deve julgar segundo as leis estabelecidas (o mesmo valendo para as "instâncias" que estão abaixo dele). Mas, para além disso, o encargo de conservação da lei também incide sobre o próprio rei: cabe a ele mesmo cumprir o estabelecido naquilo que lhe diz respeito, cabe a ele cumprir suas promessas, respeitar os ordenamentos populares em sua diversidade etc. Tal aspecto é particularmente marcante sob o governo de Carlos, o Calvo – tendo em vista a necessidade de estabelecer laços de lealdade com relação a diferentes segmentos de súditos, o que se torna visível em, por exemplo, o caráter "condicional" que adquire a consagração real (NELSON, 1977), e mesmo na recorrência do termo "consenso" em documentos legais. Nesse sentido, o rei persiste em sua tarefa de mediação entre dado ordenador objetivo e lei – buscando, dessa vez, em preservando esta, respeitar aquele.

É digno de nota que, ao debruçar-se sobre a relação entre o monarca e a lei, Hincmar de Reims por vezes é pintado como "legalista", "conservador"[36], tendo em vista sua insistência na necessidade do cumprimento da lei e de manutenção de promessas – resistindo, em contraposição, à consideração de fatores estranhos ao direito que venham a promover a não aplicação da lei, como pressão por parte de camadas sociais abastadas (em sentido contrário ao legalmente estabelecido), privilégio indevido a familiares e/ou amizades em um dado contexto litigioso; apelo à misericórdia etc. Transcendendo as vantagens patrimoniais que a estrita obediência à lei assegurava às igrejas francas, o arcebispo de Reims teria adotado esse ponto de vista "legalista", defende-se, por conta da convicção mais profunda de que a lei constituiria elemento a garantir a paz dentro da ordem[37]. Esse pensamento adquire maior factibilidade ao se recordar que a lei carolíngia – e, aqui, faz-se referência expressa às capitulares tardias, de Carlos, o Calvo –, em seu estabelecimento, era percebida como produto da conjunção entre *voluntas* régia e consenso popular – remetendo, aí, aos segmentos de maior "representatividade" na sociedade carolíngia, quais sejam, o episcopado e a aristocracia laica. O consenso desempenhava papel estabilizador, a traduzir a consideração de cada *ordo* dentro do quadro ordenado maior do império, em regime de

[36] DEVISSE, 1975, p.562.
[37] DEVISSE, 1975, p.562.

colaboração e confiança mútua[38]; o "legalismo" hincmariano surge, nesse sentido, para proteger esse elemento consensual que, no limite, representa a estabilidade da ordem objetivamente considerada, não se devendo confundi-lo com o legalismo moderno, estreitamente conexo à vontade criadora (seja do rei, seja do povo etc.). A partir dessa chave, compreende-se melhor parecer Hincmar intuir que "a unidade do mundo cristão passava pela unidade jurídica"[39].

Estabelecida a hipótese teórica do rei carolíngio como aquele que estabelece e, sobretudo, conserva a lei enquanto dado jurídico objetivo, expressão da ordem, universal e concreta, denominada *ecclesia*, passa-se à etapa confrontação entre tal hipótese e a fonte histórica, nomeadamente, "*De Regis Persona et Regio Ministerio"*, de Hincmar de Reims.

Confrontação entre hipótese teórica e fonte histórica: Rei, lei e *ecclesia* em "*De Regis Persona et Regio Ministerio"*

Antes de partir à análise propriamente dita, parece necessário tecer algumas considerações sobre a obra examinada. "*De Regis Persona et Regio Ministerio"*[40] é um tratado composto por Hincmar de Reims[41] para

[38] NELSON, 1986, p.110.

[39] DEVISSE, 1975, p.564.

[40] Doravante referido simplesmente como *De Regis Persona*.

[41] Esboçando rápida nota biográfica sobre Hincmar de Reims, cabe mencionar que se trata de uma das personagens eclesiásticas mais cultas e politicamente ativas do século IX, tendo sido prolífico em escritos de caráter teológico e jurídico. É consagrado arcebispo em 845, dois anos depois da assinatura do Tratado de Verdun (843), a dividir o império carolíngio em três partes, correspondentes aos filhos então sobreviventes de Luís, o Pio (Lotário; Luís, o Germânico; e Carlos, o Calvo). Segundo tal disposição, a arquidiocese de Hincmar resta inserida no chamado Reino da França Ocidental, sob comando de Carlos, o Calvo. É de se reparar que a atmosfera de incerteza e anarquia junto às camadas aristocráticas laicas do território recém-demarcado revela-se favorável à aproximação entre o rei franco e o arcebispo de Reims – este objetivando a paz e a conservação das dioceses sob sua guarda, aquele o apoio e o conselho de uma das figuras politicamente mais fortes e juridicamente mais letradas de seu reino. De fato, Hincmar, ademais de possuir grande erudição em matéria teológica (é famosa, nesse sentido, sua polêmica com Godescalco sobre a graça), interessava-se fortemente pelo direito – traço atestado pela riqueza de textos jurídicos a compor sua biblioteca e, sobretudo, pela sua atuação concreta enquanto jurista. Esse último aspecto pode ser verificado tanto em seu tratamento de problemas jurídicos estritamente eclesiásticos (por exemplo, o processo que culmina na deposição episcopal de seu sobrinho, Hincmar de Laon), quanto em seus pareceres sobre questões político-jurídicas relativas à corte carolíngia, destacando-se aí sua produção escrita destinada a Carlos, o Calvo (entre os textos de tal quilate, *De Regis Persona et Regio Ministerio*). Para maiores detalhes sobre a

Carlos, o Calvo. A obra pertence ao gênero dos *specula principis*[42], isto é, cuida-se de tratado endereçado a um príncipe (aqui em sentido lato, a abranger as formas mais altas de poder político laico: rei, imperador etc.) com o objetivo de descrever o príncipe ideal, seu comportamento, seu papel e sua situação no mundo (JÓNSSON, 1987; 2006). No caso de *De Regis Persona*, o escrito não se limita a abordar as virtudes típicas do soberano modelar, mas também descreve como tal soberano deve se portar no exercício de suas funções, em especial enquanto chefe de guerra e juiz; trata-se, pois, de opúsculo voltado a um sujeito duplo: por um lado, o rei que, interiormente, é justo; por outro, o rei que, em agindo exteriormente, faz reinar a justiça[43]. Cabe ressaltar que "*De Regis Persona"* apresenta abundantes citações de Agostinho e de outros representantes da Patrística (Gregório Magno, por exemplo), distinguindo-se por isso mesmo de outros *specula principis* carolíngios[44] ("*De Institutione Regia"*, de Jonas de Orléans; "*De Rectoribus Christianis"*, de Sedúlio Escoto, por exemplo).

---

biografia e a obra de Hincmar de Reims, é imperioso remeter ao estudo de Devisse (1975), ainda paradigmático, após o clássico de Schrörs (1884). Sobre Hincmar, ademais da tradição de estudos inaugurada por Nelson (1977; 1990), são especialmente dignas de nota as investigações recentíssimas trazidas por Stone e West (2015).

[42] Frise-se que, se vê em Jónsson (2006, p. 8), aquilo que parece unir os *specula principis* enquanto gênero textual não é o apego às mesmas regras de forma ou às mesmas influências literárias, mas sim o foco sobre uma mesma temática ("o príncipe ideal"), ademais da mistura de aspectos de tratados morais, historiográficos e políticos do medievo: "*Ces oeuvres forment incontestablement un groupe. Apparemment, elles sont situées dans un lieu incertain du champ littéraire médiéval où se rejoignent les oeuvres de morale, l'historiographie et les traités politiques, et elles oscillent parfois entre ces trois genres en les mêlant. Mais, d'une façon paradoxale, leur unité surgit à travers cet enchevêtrement. Dans ces oeuvres, le thème du 'prince idéal' devent en effet le centre de tout un ensemble thématique, où les thèmes moraux, historiques et politiques venus de divers horizons se combinent les uns avec les autres et forment différentes structures* [...]. *Les raisons de cet enchevêtrement et de l'unité qui en résulte sont cependant extra-littéraires: les oeuvres sont écrites indépendamment les unes des autres mais dans des situations analogues, ou, plus exactement, dans une relation précise avec le prince et reflètent ainsi l'ensemble des idées qui lui sont attachées. Lorsqu'on ne fait que très peu ou pas de différence entre la morale publique et le comportement privé, lorsqu'on pense que le rôle du roi est d'être vertueux et de faire régner la vertu – car seul le* rex iustus *est légitime – et lorsqu'on considère l'histoire, et surtout l'histoire biblique, comme* magistra vitae *pour des hommes d'action, il est clair que la personne du roi réunit en elle-même tous les aspects qui forment les 'miroirs aux princes' dès le départ.*".

[43] JÓNSSON, 2006, p.6.

[44] Para um apanhado geral sobre os *specula principis* carolíngios, veja-se Born (1933).

Devisse (1975) e Jónsson (2006), na esteira de Schrörs (1884), apontam como data de redação do opúsculo o ano de 873. A esse marco temporal corresponde o desfecho da revolta de Carlomano contra Carlos, o Calvo, seu pai, tendo este obtido vitória e aquele, condenação e exílio; também já alcançara resolução a disputa de Hincmar, Bispo de Laon e sobrinho do Arcebispo de Reims, contra Carlos, o Calvo e Hincmar, seu tio, com êxito para esses últimos. Em todos esses eventos, frise-se, Hincmar postou-se em favor do rei franco, havendo base para se supor que a relação entre ambos era razoavelmente próxima. Carlos, o Calvo, repare-se, ainda não havia sido coroado imperador (tal só ocorreria em 875), sendo justificado que Hincmar, em *"De Regis Persona"*, tratasse-o por rei e dedicasse a ele obra de caráter didático, antecipando a futura consagração.

No que toca à relação entre o rei carolíngio e a lei, o tópico é abordado de modo expresso em dois capítulos, 16 e 27. No capítulo 16 ("*Quod reges regum Domino servant, etiam leges dando pro ipso*", isto é, "Que reis servem ao Senhor dos reis, também dando leis para tanto")[45], Hincmar faz referência a atividade que, segundo sua perspectiva, é típica do ministério real, qual seja, o estabelecimento de leis temporais. Note-se que, para abordar tal atividade, Hincmar emprega expressões como "*leges dando*" (isto é, "dando leis"), "*leges ferendo*" (isto é, "fazendo leis") e "*sanciendo*" (isto é, "sancionando", "estabelecendo"). Utilizar termos como "legislar" ou "monarca legislador" para caracterizar a situação trazida pelo arcebispo carolíngio poderia dar ensejo a incômodos anacronismos, razão pela qual seu uso é ora evitado. Isso, porém, não impede reconhecer que

[45] Veja-se a versão original do capítulo 16: "*Quod reges regum Domino serviant, etiam leges dando pro ipso. Quod non solum in his, quae praemisimus, reges Regi regum serviant Domino, sed et leges dando pro ipso, Augustinus in epistola ad Bonifacium demonstrat dicens (epist. 50): 'Serviant, inquit, reges terrae Christo, etiam leges ferendo pro Christo. Quomodo ergo reges Domino serviunt in timore, nisi ea quae contra Domini jussa fiunt, religiosa severitate prohibendo atque plectendo? Aliter enim servit quia homo est, aliter quia etiam rex est. Quia homo est, ei servit vivendo fideliter: quia vero etiam rex est, servit leges justa praecipientes et contraria prohibentes convenienti vigore sanciendo. Sicut servivit Ezechias, lucos et templa idolorum, et illa excelsa, quae contra Dei praecepta fuerunt constructa, destruendo (IV Reg. XVIII). Sicut servivit Josias, talia et ipse faciendo (IV Reg. XXV). Sicut servivit rex Ninivitarum, universam civitatem ad placandum Dominum compellendo (Jon. III). Sicut servivit Darius, idolum frangendum in potestatem Danieli dando, et inimicos ejus leonibus ingerendo (Dan. XIV). Sicut servivit Nabuchodonosor, omnes in regno suo positos a blasphemando Deum lege terribili prohibendo (Dan. III). In hoc itaque serviunt Domino reges, inquantum sunt reges, cum ea faciunt ad serviendum illi, quae non possunt facere nisi reges.*"".

Hincmar, com o capítulo, está a mostrar que o rei é peça importante para a formação das *leges*, elementos normativos "novos" – na medida, é claro, em que o imaginário medieval permite pensar o "novo" em âmbito jurídico.

Para tratar do assunto, a envolver tanto a lei temporal em si quanto o papel do rei com relação a ela, Hincmar emprega citação de Agostinho, pinçando momento eminentemente pragmático da bibliografia agostiniana: as cartas da polêmica com os donatistas.

Nesses escritos, como é sabido, Agostinho defende a pertinência das leis imperiais que vieram a desencorajar a adesão de fiéis à seita (herética) dos donatistas. Tais disposições (presentes, por exemplo, no "Édito de Unidade" [405], do Imperador Honório), em imprimindo sobre o donatismo o selo da heresia, impuseram a seus adeptos sanções como multa, impossibilidade de desempenho de cargo público, impossibilidade de defesa de patrimônio em processo e impossibilidade de disposição de bens por meio de testamento – a descontar a pena de morte para casos mais graves. Embora o proceder, notadamente coercitivo, estivesse distante dos hábitos da Igreja (no sentido da pastoralidade, da polêmica estritamente verbal etc.), Agostinho viu nele utilidade – e mesmo necessidade – à medida que poderia ser mais eficaz em frear certo segmento extremista dos donatistas, os *circumcelliones*, que usavam da violência contra ministros e fiéis católicos. E seu pensamento não se detém apenas na defesa da Igreja[46]: Agostinho termina por perceber na coerção legal uma forma aceitável de correção (e/ou disciplina) da vontade desviante, ou seja, uma ferramenta útil (embora, é claro, não suficiente) no processo de conversão religiosa. Esse último aspecto, da coerção, será revisitado mais adiante. Por ora, é de se ressaltar que as medidas levadas a efeito pelo imperador trouxeram um duplo benefício à Igreja: por um lado, fez arrefecer incômoda ameaça doutrinária e, no limite, física; por outro, conferiu suporte à ortodoxia católica, deu mais evidência à sua mensagem (ou Verdade, se quiser seguir os termos agostinianos). É nesse sentido, voltando ao tema específico das leis religiosas e da salvaguarda da ortodoxia, que Agostinho diz que bons reis servem a Cristo também fazendo leis em seu favor.

[46] O termo "Igreja" em Agostinho faz referência à Igreja Católica, compreendida como comunidade universal de fiéis, a transcender fronteiras temporais e geográficas. Trata-se, como visto, de conceito mais lato que aquele de *ecclesia* carolíngia, que remete a um universal "concreto".

Veja-se, ora, como Hincmar, por seu turno, apropria-se da argumentação agostiniana – desde um contexto que lhe é próprio, específico – e a aplica em um cenário outro e, ao que parece, mais amplo – aquele do estabelecimento de leis temporais por parte do rei carolíngio. No capítulo 16 de "*De Regis Persona"*, o trecho escolhido – tomado majoritariamente da Epístola n. 185 (417), a Bonifácio; apenas a frase de abertura pertence à Epístola n. 93 (407/408), a Vicente – não deixa dúvida referir-se Hincmar à dimensão ministerial: afinal, como consta na citação, há um modo de servir a Cristo enquanto homem, e outro enquanto rei – repousando o foco sobre este último. Entre as prerrogativas que são próprias do monarca está precisamente o estabelecimento de leis – leis, note-se, "a ordenar o justo e a proibir o contrário com o vigor conveniente". O rei, em poucas palavras, é percebido como responsável por "fazer leis".

Trata-se de expressão coerente com as práticas jurídicas imperiais típicas do período romano do dominato (em que situado Agostinho), em que a produção criativa dos jurisconsultos cede espaço para as intervenções legislativas do imperador[47]. É possível que Hincmar, ao propor a compatibilidade entre tal expressão e o contexto carolíngio, esteja a recordar formas de normatividade a ele familiares, como as capitulares – que dependem da vontade régia, seja em termos formais (para efeitos de promulgação) ou materiais (quanto ao conteúdo), para existirem enquanto tais.

Para que possa exemplificar como o rei, por meio da lei temporal, é capaz de "servir a Cristo", Hincmar inclui o extenso rol apresentado por Agostinho na *Ep.* 185, referente a situações do Antigo Testamento em que um dado monarca intervém por meio da lei e/ou do comando. Tendo em vista o fato concreto a dar ensejo a essa missiva agostiniana (nomeadamente, a questão donatista), não surpreende que todos os exemplos digam respeito a leis e/ou comandos de teor estritamente religioso (por exemplo., proibindo a blasfêmia e a adoração de ídolos, ordenando a destruição de templos etc.).

Resta a pergunta: mencionando tais exemplos, estaria Hincmar, ao dirigir-se a Carlos, o Calvo, referindo-se tão-somente às leis temporais de cunho religioso? O "servir a Cristo" através do "fazer leis" em Hincmar possuiria a mesma delimitação que em Agostinho? O gênero literário empregado por Hincmar em "*De Regis Persona"*, "espelho para príncipes",

[47] PARICIO *et al.*, 1997, p.150-155.

desencoraja tal interpretação, pois se cuida de texto didático de caráter *geral*.

Para além disso, adentrando no cenário histórico em que mergulhado seu autor, é forçoso reconhecer que há pouco ensejo, em meio aos carolíngios, para confecção de documentos legais dedicados à divergência religiosa. Isso porque o reino franco, embora cultive imaginário povoado de referências romanas, é bastante diverso do império romano tardo-antigo em sua situação concreta. Este último, ao mesmo tempo em que o catolicismo foi elevado a credo oficial, é caracterizado pela co-existência de variadas expressões religiosas em seu território – as polêmicas de que participante Agostinho são prova disso. O reino franco, por sua vez, propõe-se, antes de tudo, como lugar de homogeneidade religiosa, como *populus christianus*; ocorre, como dito, um deslocamento quanto àquilo que o define: do aspecto étnico (franco) passa-se ao aspecto religioso (cristão); a integração de novas *gentes* em território carolíngio depende precipuamente de mecanismos como a conversão e o batismo (JONG, 2009). A divergência de credo, uma vez assinalada, é tratada como problema externo, resolvido por meio da guerra (como visto, por exemplo, nos enfrentamentos entre Carlos Magno e os sarracenos).

É plausível, isso sim, que ao dizer "fazer leis" Hincmar esteja se referindo a capitulares dedicadas a questões eclesiásticas – modelo normativo recorrente no império carolíngio e compatível com um "servir a Cristo" em sentido estrito (isto é, concernente à Igreja em âmbito institucional, à *ordo* clerical propriamente). Ainda assim, cabe lembrar que Hincmar, ao longo de sua atuação político-jurídica, envolveu-se também na confecção e divulgação de capitulares "laicas" (por exemplo., o Édito de Pîtres), sendo lícita a interpretação de que sua percepção de *leges* é, nesse sentido, mais ampla. Afinal, é possível ao monarca, por meio da capitular "laica", "servir a Cristo" desde a perspectiva geral de que, com isso, opera em favor da universalidade do povo franco que é *populus christianus*, que é *ecclesia* no sentido proposto por Jong (2003; 2009; 2011).

A lei temporal também aparece no capítulo 27, em que Hincmar trata da ampla "reclamabilidade" da lei ante um príncipe justo ("*Quod leges a principe justo sunt in quolibet vindicandae*", isto é, "Que as leis de um príncipe justo são reclamáveis em qualquer lugar")[48]. Note-se que se o mote

[48] Veja-se a versão original do capítulo 27: "*Quod leges a principe justo sunt in quolibet vindicandae. Item idem sanctus Innocentius in Decretis suis ad eumdem (epist. 11): 'Illud,*

do capítulo 16 era o "fazer" a lei, nesta seção o enfoque se desloca para o "observá-la" e, no limite, "conservá-la". O texto começa com citação de S. Inocêncio (isto é, Papa Inocêncio I), em que foi abordado o tema do juízo segundo a autoridade da lei. Conforme aparece no trecho, o rei detém poder de vida e morte sobre seus súditos: é capaz de conceder liberdade a um dado indivíduo, mas também pode dar ouvidos a quem, de direito, demanda a punição do mesmo. Não obstante tal amplo poder, não cabe ao rei conferir liberdade ou punição de modo incondicionado: para tanto, há de remeter a causa aos juízes, que possuem conhecimento da lei e competência para fazer com que a autoridade desta seja exercida sobre os demandados, uma vez conhecida a causa. O tom, como se vê, remete ao tema da permanência da lei. Como apontado por Devisse (1962; 1975) e reforçado por Nelson (1977), Hincmar demonstra distinta preocupação pelo assunto – preocupação que pode ser verificada por seus hábitos (por exemplo, seu afã em reunir vultoso acervo de documentação jurídica da época, perpassando aí desde compilações romanas e canônicas até capitulares eclesiásticas e laicas) e, principalmente, por notas recorrentes em seus escritos. Entre essas últimas, pode-se recordar, por exemplo, de suas menções à permanência das leis dos "predecessores", cf. "*De divortio Lotharii*"[49]; suas referências a não ser permitido o desconhecimento da lei,

---

inquit, sciscitari voluisti, an preces dictantibus liberum concedatur, utique post baptismi regenerationem, a principibus poscere mortem alicujus, vel sanguinem de reatu: quam rem principes nunquam sine conditione concedunt, sed ad judices commissa ipsa vel crimina semper remittunt, ut, causa cognita, vindicentur quaecunque quaesitori fuerint delegata: aut absolutio, aut damnatio pro negotii qualitate profertur, et dum legum in impios exercetur auctoritas, erit dictator immunis.' Et hinc sanctus Cyprianus (lib. de Abus. saec., c. 12): 'Duodecimus, inquit, abusionis gradus est populus sine lege, qui dum edicta et legum scita contemnit, per diversas errorum vias eundo perditionis laqueum incurrit. Utique multae perditionis viae tunc inceduntur, cum una regalis via, lex Dei videlicet, quae neque ad dexteram neque ad sinistram declinat, per negligentiam deseritur. Igitur populus sine lege, populus sine Christo est. Non fiamus ergo sine Christo in hoc tempore transitorio, ne sine nobis Christus esse incipiat in futuro.' Et Christus Dei virtus et Dei sapientia dicit: Per me reges regnant, et conditores legum justa decernunt (Prov. VIII, 15). Et sanctus Augustinus in libro de vera Religione leges principum servandas ostendit (cap. 30): 'In istis, inquiens, temporalibus legibus, quanquam de his homines judicent cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutae atque firmatae, non licebit judici de ipsis judicare, sed secundum ipsas.' Igitur aut a populo promulgatae justae leges servandae, aut a principe juste ac rationabiliter sunt in quolibet vindicandae.".

[49] Confira-se: "[...] *Sed pro patre nati sunt filii, a quibus secundum legem Romanam, quam praedecessores eorum imperatores et reges condiderunt, et servaverunt, et populus per eam*

devendo ela ser obedecida universalmente, cf. "*De Ordine Palatii"* (881)[50]. Todos esses momentos servem para demonstrar que, embora a lei dependa do rei para existir, uma vez estabelecida, ela possui uma autoridade própria, objetiva, a impedir a legitimidade de juízos arbitrários ulteriores – mesmo do próprio monarca.

Após o trecho de S. Inocêncio, Hincmar apresenta citação de "*De duodecim abusivis saeculi"*, em que declinada a décima segunda situação abusiva verificada no mundo (*saeculum*): o povo sem lei. Com o termo, faz-se referência ao desprezo das leis temporais (éditos, decretos etc.), que desemboca em uma situação de incerteza e errância. Nesse sentido, é interessante verificar que tal quadro das "muitas vias da perdição" é contrastado com a via única da realeza (*una regalis via*) – imediatamente equiparada à lei divina (*lex Dei*). Embora se possa verificar no dito tão-somente um louvor à lei que provém de Deus através das Escrituras (no sentido de que ela é real, nobre etc.), também parece possível pensar que se faz menção ao ministério do rei, em que o monarca, em dando fim à situação errática do "povo sem lei" por meio da confecção e imposição das leis temporais, atua de modo consonante com o justo divino. Visto que o ministério real é divino (o poder do rei deriva, afinal, de Deus), há margem para conjecturar que a lei temporal estabelecida pelo monarca também mereceria a alcunha de *lex Dei*, em sentido lato. Reforça essa última interpretação a referência de Hincmar, sucessiva à citação de "*De duodecim"*, a Provérbios, 8, 15, "*Per me reges regnant, et conditores legum justa decernunt*". Note-se que o vocábulo "*conditores*" pode bem significar aquele que cria como aquele que preserva a lei. O bom rei, em síntese, é aquele que, agindo no lugar de Deus (isto é, sendo um seu agente), estabelece e mantém leis temporais que guardam coerência com a fé cristã, refletindo, assim, a justiça divina[51]. Daí que povo sem lei seja considerado povo sem Cristo – raciocínio que, de resto, aliando organização político-jurídica e religião, apresenta plena compatibilidade com a concepção

---

feliciter rex erunt et correx erunt, actio quae ab auctore inchoata est, ut ab haeredibus per agenda est: quique ita praedecessorum suorum bene statuta debent in omnibus conservare, sicuti sua constituta a suis successoribus cupiunt conservari." (cf. *De divortio Lotharii*) [grifo nosso].

[50] Veja-se: "*Cum enim dicitur, nulli liceat leges nescire, vel quae sunt statuta contemnere, nulla persona in quocunque ordine mundano excipitur quae hac sententia non constringatur.*" (*DE ORDINE PALATII*, VIII).

[51] Esse raciocínio é, de resto, apoiado por Devisse (1962, p. 75).

carolíngia de *ecclesia* como universalidade "concreta" do *populus christianus*.

O motivo da permanência da lei vinculado ao tema do julgamento (*iudicare*) torna a aparecer em sequência, dessa vez apoiado por citação agostiniana. É digno de nota que Hincmar, pela primeira vez em "*De Regis Persona"*, lança mão de citação de escrito inicial de Agostinho, qual seja, "*De Vera Religione"* (389-391). O trecho citado refere-se à forma como devem os juízes portarem-se com relação à lei temporal, uma vez instituída: não caberia a eles julgá-la, mas sim julgar com base nela ("*in istis temporalibus legibus, quamquam de his homines iudicent cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutae atque firmatae, non licebit iudici de ipsis iudicare, sed secundum ipsas*", *De Vera Rel*. 31, 58). Em "*De Regis Persona"*, a citação soa como um apelo à "segurança jurídica", à conservação da lei, aspecto fundamental para a manutenção da estabilidade do governo de Carlos, o Calvo[52].

O mesmo trecho será empregado por Hincmar posteriormente em "*De Ordine Palatii"*, quando da abordagem do tópico sobre leis temporais. Seria exagerado interpretá-lo como apego hincmariano ao "direito positivo" (como quer, por exemplo, Devisse). Tal postura parece antes significar que a lei reflete uma objetividade – ou seja, compõe-se em meio a aspectos objetivos, como o consenso do *populus*, a recordação dos predecessores, o respeito a cada *ordo* etc. – e que, por isso, deve ser respeitada – quedando idealmente a salvo da ação de fatores instáveis e fragmentadores, como a aristocracia laica em ascensão a partir da segunda metade do século IX, a preparar a instauração em território franco de um sistema descentralizado de contornos feudais. Manutenção da unidade do reino através da manutenção da lei temporal, essa aparenta ser a preocupação maior de Hincmar ao empregar citações do tipo.

O capítulo 27 termina com palavras do próprio Hincmar, a retomar os papéis do povo e do rei com relação à lei temporal. Ao primeiro cabe mantê-la (*leges servandae*), no sentido de observá-la, obedecer a ela – afinal, a lei é algo *seu*, a garantir a própria unidade do *populus*. Ao rei, por sua vez, cabe velar, razoavelmente[53], pela aplicação da lei – assegurar que, em caso

[52] SASSIER, 2000, p. 271.

[53] O termo utilizado é "*ac rationabiliter*". Segundo Cristiani (1978, p. 71), é comum em textos jurídicos carolíngios, e particularmente nas capitulares confeccionadas sob Carlos, o Calvo, que o vocábulo *ratio* e seus derivados assumam o significado – predominantemente *formal* – de *ius* (isto é, direito), *causa* ou *iudicium*. O termo indica elementos objetivos de uma dada

de transgressão, seja possível reclamá-la em todo território (*quolibet vindicandae*). No limite, os dois segmentos, povo e rei, são responsáveis pela conservação da lei temporal, cada um segundo as possibilidades (e as funções) que lhe são próprias. O mesmo tom "cooperativo", note-se, parece valer para a confecção da lei temporal, tomando-se o exemplo da capitular carolíngia à época de Carlos, o Calvo: ao mesmo tempo em que é requerida manifestação da *voluntas* régia, também é necessária expressão do consenso do *populus*, para que se possa definir a lei enquanto tal. Verifica-se, assim, que no duplo movimento de confecção e manutenção da lei temporal, rei e povo desempenham papéis coordenados, articulados em torno de elementos jurídicos objetivos (o consenso, a lei mesma etc.).

Como foi possível observar na análise desses dois capítulos, a abordagem da relação entre rei carolíngio e lei perpassou aspectos compatíveis com a concepção de *ecclesia* como unidade político-jurídica. Afigura-se necessário, ora, adentrar em fragmentos em que o rei aparece expressamente inscrito no cenário maior da Igreja (*ecclesia*), a fim de que se possa averiguar de modo mais preciso até que ponto o conceito de Jong, sobretudo sob perspectiva do direito, é aplicável ou não a "*De Regis Persona"*.

A começar pelo capítulo 25 ("*Regem iniquorum correctorem esse oportere*", isto é, "É requerido que os reis sejam corretores de iniquidades")[54], em que Hincmar se vale de trecho de "*De duodecim abusivis saeculi"* em que apresentado o abuso mundano da plebe sem disciplina. A novidade com relação a passagens anteriores (por exemplo, o

ordem jurídica, a servirem de requisitos necessários a um juízo que se proponha justo. Daí que seu uso esteja vinculado, por exemplo, ao empenho do soberano em respeitar as disposições estabelecidas, a forma e o procedimento requeridos.

[54] Veja-se a versão original do capítulo 25: "*Regem iniquorum correctorem esse oportere. Hinc sanctus Cyprianus in nono Abusionis gradu dicit (cap. 9): 'Regem correctorem iniquorum esse oportet: debet furta cohibere, adulteria punire, impios de terra perdere, parricidas et perjurantes vivere non sinere'. Et item idem (cap. 11): 'Undecimus gradus abusionis est plebs sine disciplina, quae dum disciplinae exercitationibus non servit, Deum absque disciplinae rigore non evadit. Sicut enim tunica totum corpus tegitur praeter caput, ita disciplina omnis Ecclesia, praeter Christum, quia Ecclesia et sub disciplina ejus protegitur et ornatur. Ipsa vero tunica contexta desuper fuerat per totum, quia eidem Ecclesiae disciplina a Domino de coelo tribuitur et integratur. Tunica enim corporis Christi disciplina Ecclesiae est. Qui autem extra disciplinam est, alienus a corpore Christi est. Non scindamus igitur illam, sed sortiamur de illa. Non solvamus quidquam de mandatis Christi, sed unusquisque in quo vocatus est, in eo permaneat apud Deum.*"".

capítulo 27) sobre o mesmo ponto é justamente a referência direta à Igreja. Segundo consta na passagem, se a Igreja é o corpo de Cristo, a disciplina funciona como sua túnica ("*Tunica enim corporis Christi disciplina Ecclesiae est*"). Sob esta, a Igreja, em sua unidade, é protegida e ornada. Nesse passo, aquele que se distancia da disciplina, rompe o tecido da túnica e se põe para fora do corpo de Cristo; em outras palavras, é excluído da Igreja.

A presença desse raciocínio em um texto do caráter de "*De Regis Persona"* – endereçado ao rei, isto é, a um poder que, em rigor, não pertence à *ordo* dos clérigos – é digna de nota pois converge com a tese de Jong (2003; 2009; 2011), segundo a qual o rei é responsável por uma *ecclesia* concreta – que, no limite, equivale ao corpo político (império, reino etc.). O imperativo de que deve o rei "corrigir iniquidades" dentro do cenário eclesial só parece compreensível a partir de uma mentalidade que perceba a Igreja não como instituição apartada, a incluir apenas os sacerdotes, e sim como unidade política a abranger todo o *populus*. Nesse passo, o ideal de uma "túnica sem roturas" pode ser traduzido não apenas na observação da disciplina religiosa, mas também no cumprimento de disposições jurídicas, vindo a reforçar o papel do rei na conservação da lei.

O termo *ecclesia* se repete no capítulo 32 ("*Quod boni regis sit et virga districtionis, et manna dulcedinis*", isto é, "Que seja o bom rei e a chibata do castigo, e o maná da doçura")[55]. O trecho inteiro é conduzido a partir do dualismo que aparece em Sl 23, 5, do bastão (isto é, castigo) e do báculo (isto é, apoio, guia) utilizados pelo "bom pastor". Deus o encarna ao esperar a conversão dos pecadores e condenar os não conversos; é por

[55] Veja-se a versão original do capítulo 32: "*Quod boni regis sit et virga districtionis, et manna dulcedinis. Caeterum Dominus, qui peccantes diu ut convertantur exspectat, et non conversos durius damnat, et pia mater Ecclesia, juxta quod scriptum est: Virga tua et baculus tuus ipsa me consolata sunt (Psal. XXII, 4), virga percutit, et baculo sustentat, docens ut in boni rectoris pectore sit virga districtionis, sit et manna dulcedinis: sit districtio virgae quae feriat, sit et consolatio baculi quae sustentet; sit amor, sed non emolliens; sit vigor, sed non exasperans; sit zelus, sed non immoderate saeviens; sit pietas, sed non plus quam expediat parcens. Ad exemplum Moysi (Exod. XXXII), et amet pie, et saeviat districte. Nam cum Israeliticus populus ante Dei oculos pene inveniabilem contraxisset offensam, pro eodem populo se opposuit. Ad eumdem vero populum veniens, paucorum vitam gladio exstinxit, qui vitam omnium etiam cum sua morte petiit: dans rectoribus discretis exemplum, ut recognoscentibus et vere confitentibus ac poenitentibus parcant, et incorrigibiles atque in peccato perseverantes damnent, sicut Petrus Ananiam et Saphiram, et Simonem Magum (Act. V), qui crurifragio periit, sicut in Hegesippi historia legitur, et Paulus publice peccantem tradidit Satanae (I Cor. V), et Helimam caecitate percussit (Act. XIII).*".

esse viés que Ele atua como "consolador" da Igreja (é nesse sentido, ao menos, que o referido versículo parece ser interpretado por Hincmar). Esse proceder, de Deus para com a Igreja, segue o texto, serve de ensinamento para o monarca, que deve, em sua atuação, imitá-lo – cultivando "em seu coração" (*in boni rectoris pectore*) o dualismo análogo da "chibata do castigo" e do "maná da doçura", e ainda outros elementos. No elencamento destes, é interessante verificar o teor "moderado" do discurso de Hincmar: o bom rei deve nutrir amor, mas sem amolecer ("*amor, sed non emoliens*"); vigor, sem ser áspero ("*vigor, sed non exasperans*"); zelo, sem ser imoderadamente cruel ("*zelus, sed non immoderate saeviens*"); piedade, mas não mais do que convém ao se poupar alguém ("*pietas, sed non plus quam expediat parcens*"). Moisés também é utilizado como exemplo a ilustrar o dualismo bastão-báculo ao dizer Hincmar que o bom monarca opõe-se ao povo que ofende a Deus (colocando, subentende-se, em plena atividade o seu "bastão"); por outro lado, quando perante o "verdadeiro povo", o "bastão" passa a atuar sobre poucos – e isso com a aprovação dos próprios governados "sob báculo".

Ao cabo do capítulo, Hincmar novamente coloca o dualismo bastão-báculo nos termos da abertura, fazendo referência ao dever real de paciência para com os penitentes e condenação para com os perseverantes no pecado. Novas remissões a personagens bíblicas são feitas nesse sentido, mas é possível concluir que, no limite, todos os exemplos reportam-se à analogia principal que é aquela do monarca com relação a Deus. Desse modo, tendo em vista que Deus, como expressamente dito, utiliza seu "bastão" e seu "báculo" em contexto eclesial, há margem para compreender que o rei também o faria. O tom simultaneamente pragmático e escatológico das menções ao *populus* vem a reforçar tal entendimento. Uma vez mais, assim, a hipótese de Jong, de uma *ecclesia* como sinônimo da unidade do *populus* franco (e cristão), parece plausível.

Repare-se que, ao mesmo tempo em que representado como detentor de grande poder, o monarca também é imbuído de responsabilidades proporcionais. É o que se vê no capítulo final de "*De Regis Persona"* (33: "*In pluralitate peccantium vindicta propter difficultatem negligenda vel differenda*", isto é, "Em meio à pluralidade dos pecados a punição por causa das dificuldades do negligenciar ou do dispersar")[56], em

[56] Veja-se a versão original do capítulo 33: "*In pluralitate peccantium vindicta propter difficultatem negligenda vel differenda. Et si forte quis dixerit, competenter vindicta in una*

que Hincmar emprega novamente passagem de S. Inocêncio, dessa vez para assinalar que o rei, ademais de *realizar* a justiça divina, está igualmente *sujeito* a ela, respondendo, no *judicio Dei*, por seus atos e por suas omissões. De fato, após tantas exposições sobre a postura ativa do monarca, o foco deste capítulo vem a recair sobre aquilo que ele *deixa de fazer*, verificando-se, por óbvio, a perniciosidade em omitir-se. Em outras palavras, Hincmar, por meio de S. Inocêncio, assinala que o rei que assente na perdição do povo (isto é, no cultivo de maus hábitos, no relaxamento com relação à lei e ao culto etc.), envolve-se na perdição deste e responde ante Deus por prevaricação. Trata-se de responsabilização, aliás, que o rei compartilha com os sacerdotes (*omnes sacerdotes et mundus*) – coadunando com o modelo de governo compartilhado dos carolíngios, a *ecclesia*.

Assim, ao que se nota pelos trechos assinalados, é possível encontrar aproximações entre a concepção de *ecclesia* carolíngia conforme delineada por Jong e os usos do termo "*ecclesia*", bem como construções correlatas (vínculo entre *populus* e fé cristã, por exemplo), em "*De Regis Persona"*. Por certo que, no opúsculo, "*ecclesia*" também aparece em formulações mais restritas. Veja-se, por exemplo, o momento em que Hincmar, no capítulo 2, usando-se das palavras de S. Cipriano, lista, entre as ações a concretizarem a justiça, o dever real de proteção das igrejas[57] –

---

persona fieri potest, in pluralitate autem peccantium, propter difficultatem, vindicta aut negligenda aut differenda esse videtur: contradicit eis sanctus Innocentius in Decretis suis, ad Macedones episcopos (epist. 11, cap. 6): 'Pervideat ergo dilectio vestra, hactenus talia transisse, et advertite quod utique, ut dicitis, necessitas imperavit, in pace jam Ecclesias constitutas non posse praesumere: sed ut saepe accidit, quoties a populis aut a turba peccatur, quia in omnes propter multitudinem non potest vindicari, inultum soleat transire. Priora ergo dimittenda dico Dei judicio, et de reliquo maxima sollicitudine praecavendum.' Et hinc item in Decretis apostolicae sedis: 'Si, inquiunt, omnes sacerdotes et mundus assentiat damnandis, damnatio consentientes involvit, non praevaricationem consensus absolvit. Non enim crimen minuitur, sed accrescit, cum generale fit ex privato. Hoc enim Deus omnium judicavit, qui mundum peccantem generali diluvio interemit.' Ecce de quibus exiguitatem meam sublimitas sapientiae vestrae consuluit. Habetis sacrae Scripturae et doctorum catholicorum sententias: haurite nunc aquas in gaudio de fontibus Salvatoris, id est doctrinam ex verbis eorum, quibus idem Salvator dicit: Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae. Hoc autem, inquit Evangelista, dixit de spiritu quem accepturi erant credentes in eum (Joan. VII, 38, 39): qui quod eodem spiritu inspirante hauserunt, scribendo ad nostram notitiam manaverunt.".

[57] Confira-se o trecho: "[...] *Justitia vero regis est, neminem injuste per potentiam opprimere, sine personarum acceptione inter virum et proximum suum juste judicare, advenis et pupillis*

referindo-se aí a dioceses concretas, e não a um conceito aberto de *populus christianus*. Para além disso, cabe apontar que "*regnum*", em acepção de unidade político-territorial, é termo que figura em "*De Regis Persona"*. Ainda assim, sua incidência concentra-se em passagens sobre guerra e expansão de território (capítulos 6 e 7, sobretudo), demonstrando possuir uma acepção mais limitada que "*ecclesia*" – ou, no máximo, concorrente. Com isso, pode-se dizer que o termo "*ecclesia*", ao menos em certos trechos de "*De Regis Persona"*, aparenta referir-se a uma unidade político-jurídica e, sobretudo, a um *populus* ordenado sob guarda e mediação legal do monarca carolíngio – que, em guardando a lei, preserva a *ecclesia*.

Considerações Finais

O presente artigo teve por objetivo examinar como Hincmar de Reims, no *speculum principis* intitulado "*De Regis Persona et Regio Ministerio"*, discursivamente construiu as relações entre rei, lei e *ecclesia*. Durante o percurso proposto de construção de hipótese teórica e confrontação com fonte histórica, foi possível concluir que, em "*De Regis Persona"*, o monarca carolíngio aparece como mediador da lei – no sentido de que é responsável por estabelecê-la e conservá-la. Ao efetuar-se o delineamento de tais deveres reais, dois aspectos emergiram com particular ênfase: em primeiro lugar, há o liame entre estabelecer/conservar a lei e a fé cristã. A fixação e manutenção da lei por parte do rei carolíngio surgem como atos de serviço a Deus, a guardar coerência com os ditames da fé e, assim, refletir a justiça divina; em poucas palavras, o vínculo com o cristianismo é evidente, inescapável, na compreensão da relação entre rei e lei à época carolíngia. Em segundo lugar, a lei é concebida como algo que pertence ao *populus*, é elemento que garante sua unidade, constituindo expressão de sua organização; não à toa, uma das tarefas do rei na conservação da lei é a disciplina dos desviantes, a fim de evitar roturas na malha do todo ordenado.

A fusão desses dois aspectos, os liames com a fé e com o *populus*, ademais de certos usos de vocabulário, permitem interpretar que Hincmar desposa, em certos trechos, a concepção de "*ecclesia*" como unidade

---

et viduis defensorem esse, furta cohibere, adulteria punire, iniquos non exaltare, impudicos et histriones non nutrire, impios de terra perdere, parricidas et perjurantes vivere non sinere, ecclesias defendere, [...]" [grifo nosso].

político-jurídica, referindo-se a um *populus* ordenado sob guarda e mediação legal do monarca carolíngio. A lei – bem como o rei que a estabelece e promove sua conservação – despontam como instrumentos a manter o povo carolíngio "com Cristo", a concretizá-lo enquanto *populus christianus*.

É de se sublinhar o caráter limitado de tais conclusões, à medida que a fonte analisada adota o ponto de vista exclusivo de membro do corpo eclesiástico – e, para além disso, vale-se profusamente de citações dos Pais da Igreja, havendo pouco discurso propriamente hincmariano (o que, claro, não invalida – mas apenas limita – a presente investigação, considerando que escolha e organização de citações também são formas de exposição de pontos de vista). Nesse sentido, a fim de conferir resposta mais segura sobre como *são* as relações entre rei e lei no *espaço* político-jurídico carolíngio ao *tempo* de Carlos, o Calvo, novas pesquisas – a partir de diferentes fontes – devem ainda ser levadas a cabo.

Referências

AGOSTINHO, Aurélio (Bispo de Hipona). *Epístola n. 185 (417)*, a Bonifácio. Disponível em: <http://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_189_testo.htm>. Acesso em 15 set. 2015.

_____. *Epístola n. 93 (407/408)*, a Vicente. Disponível em: <http://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_094_testo.htm>. Acesso em 15 set. 2015.

_____. *La Vera Religione*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/italiano/vera_religione/index2.htm>. Acesso em 25 jun. 2015. [Título original: *De vera religione*]

ALBERTONI, Giuseppe. "Governare il mondo: I carolingi e l'amministrazione dell'impero". In: ANDENNA, Giancarlo. *Carlo Magno*: Le radici dell'Europa. Roma: Bulzoni, 2002.

ARQUILLIÈRE, H.-X. *L'Augustinisme Politique*: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972 (1933).

ASCHERI, Mario. *Introduzione storica al diritto medievale*. Torino: Giappichelli, 2007.

BORN, L. K. "The *specula principis* of the Carolingian Renaissance". In: *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 12, fasc. 3, 1933, p.583-612.

BOUREAU, Alain. "Des politiques tirées de l'Écriture, Byzance et l'Occident". In: *Annales*. Histoire, Sciences Sociales, v.55, n.4, 2000, p.879-887.

CARAVALE, Mario. *Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale*. Bologna: Il Mulino, 1994.

CONCÍLIO DE PARIS (829). In: MONUMENTA GERMANIAE HISTORICA. Legum Sectio III. *Concilia*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1906.

CONGAR, Yves M.-J. "'Civitas Dei' et 'Ecclesia' chez saint Augustin". In: *Revue des Études Augustiniennes*, vol. 3, n.1, 1957.

CORTESE, Ennio. *Le Grandi Linee della Storia Giuridica Medievale*. Roma: Il Cigno Edizioni, 2000.

COTTRELL, A. "Auctoritas and Potestas: A Reevaluation of the Correspondence of Gelasius I on Papal-Imperial Relations". In: *Mediaeval Studies*, vol. 55, n.1, 1993.

CRISTIANI, Marta. *Dall'unanimitas all'universitas*; Da Alcuino a Giovanni Eriugena: Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (Palazzo Borromini), 1978.

DEVISSE, Jean. *Hincmar et la loi*. Dakar: Publications de la section d'histoire (Fac. des Lettres et Sciences Humaines; Universitè de Dakar), 1962.

DEVISSE, Jean. *Hincmar*: Archevêque de Reims, 845-882. 3 vol. Genebra: Librairie Droz, 1975.

DUFAL, B. "Séparer l'Église et l'État: L'augustinisme politique selon Arquillière". In: *L'Atélier du Centre de Recherches Historiques*, v. 1, 2008.

FOURACRE, P. "Carolingian justice: The rhetoric of improvement and contexts of abuse". In: Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo 42, *La Giustizia Nell'Alto Medioevo*. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1995.

GANSHOF, F. L. *Recherches sur les Capitulaires*. Paris: Sirey, 1958.

GARIPZANOV, Ildar H. *The Symbolic Language of Authority in the Carolingian World* (c. 751-877). Leiden: Brill, 2008.

GILSON, Étienne. *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*. Tradução de Vincenzo Venanzi Ventisette. Genova: Marietti, 1983.

GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. Tradução de Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014 (1995).

HINCMAR DE REIMS (Arcebispo). "De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae (860)". In: MIGNE. *Patrologiae*. Cursus Completus. Vol. 125. Hincmari Rhemensis Archiepiscopi. Opera Omnia. Tomo I. 1852.

_____. De Ordine Palatii (882). In: MONUMENTA GERMANIAE HISTORICA. *Fontes III*. Hanover. 1980.

_____. De Regis Persona et de Regio Ministerio (873). In: MIGNE. *Patrologiae*. Cursus Completus. Vol. 125. Hincmari Rhemensis Archiepiscopi. Opera Omnia. Tomo I. 1852.

HOPPENBROUWERS, Peter. "*Leges nationum* and ethnic personality of law in Charlemagne's empire". In: DUINDAM, J. et al. (eds.). *Law and empire*: ideas, practices, actors. Leiden: Brill, 2013.

JONG, Mayke de. "*Ecclesia* and the early medieval polity". In: AIRLIE, Stuart; POHL, Walter; REIMITZ, Helmut (org.). *Staat im Frühenmittelalter*, v. 11, Viena: Austrian Academy of Sciences Press, 2011, p.113-132.

_____. "Sacrum palatium et ecclesia: L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840)". In: *Annales HSS*, n. 6, nov.-dez. 2003, p.1243-1269.

_____. "The State of the Church: Ecclesia and early medieval state formation". In: POHL, W.; WIESER, V. (org.). *Der frühmittelalterliche Staat*: Europäische Perspektive Forschungen zur Geschichte des Mitttelalters, v. 16. Viena: Austrian Academy of Sciences Press, 2009, p. 241-255.

JÓNSSON, Einar Már. "La situation du *Speculum regale* dans la littérature occidentale". In: *Études germaniques*, v. 42, 1987.

_____. "Les 'miroirs aux princes' sont-ils um genre littéraire?". In: *Médiévales*, v. 51, automne 2006, p.153-166.

KOZIOL, G. *The Politics of Memory and Identity in Carolingian Royal Diplomas*: The West Frankish Kingdom (840-987). Turnhout (Bélgica): Brepols, 2012.

MARTINS, Anna Clara Lehmann. "Entre a teoria política e a Cidade de Deus: Análise contextual comparativa de textos de Santo Agostinho e do Papa Gelásio I sobre o cristianismo, a Igreja e o poder mundano". In: DAL RI Jr., Arno; SONTAG, Ricardo; VELOSO, Paulo Potiara de Alcântara (org.). *Teoria e história do direito internacional*: XXIII Encontro Nacional do CONPEDI – PPGD/UFSC – Florianópolis (SC). Florianópolis: FUNJAB, 2014, p.83-100.

MCKITTERICK, Rosamond. *History and Memory in the Carolingian World*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2004.

_____. *The Carolingians and the written word.* Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1989.

_____. *The Frankish Church and the Carolingian Reforms*; 789-895. London: Royal Historical Society, 1977.

MIATELLO, André Luis Pereira. "Governar os corpos e reger as almas: a relação entre 'igreja' e 'cidade' na correspondência de S. Gregório Magno". In: *Opsis*, v.10, 2010, p.11-26.

_____. "Por uma nova história da Igreja medieval". In: *Varia historia* [online], v.31, n.55, 2015, p.15-19.

MORELAND, John. "The Carolingian empire: Rome reborn?". In: ALCOCK, Susan E. et al. (ed.). *Empires*: Perspectives from Archaeology and History. Cambridge (UK): University of Cambridge Press, 2001.

MORRISON, Karl Frederick. *The Two Kingdoms*: Ecclesiology in Carolingian political thought. Princeton: Princeton University Press, 1964.

NELSON, Janet. "Dispute settlement in Carolingian West Francia". In: FOURACRE, P; DAVIES, W. *Settlement of Disputes in Early Medieval Europe*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2010

_____. "Hincmar of Reims on King-making: The Evidence of the Annals of St. Bertin, 861-882". In: BAK, J. M. *Coronations*: Medieval and Early Modern Monarchic Ritual. Berkeley: University of California Press, 1990.

NELSON, Janet. "Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Rheims". In: *The English Historical Review*, v. 92, n. 363, abr. 1977, p. 241-279.

_____. "Legislation and Consensus in the Reign of Charles the Bald". In: NELSON, Janet. *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*. London: The Hambledon Press, 1986.

PADOA-SCHIOPPA, Antonio. *Storia del diritto in Europa dal medioevo all'età contemporanea*. Bologna: Il Mulino, 2007.

PARICIO, Javier; BARREIRO, A. Fernandez. *Historia del Derecho Romano y su Recepción Europea*. 2. ed. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramon Areces, S. A., 1997.

RATZINGER, Joseph. *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*. 3. ed. Milano: Jaca Book, 2011.

RIBEIRO, Daniel Valle. *Igreja e Estado na Idade Média*: Relações de poder. Belo Horizonte: Ed. Lê, 1995.

RONZANI, Rocco. "La lettera 'Famuli uestrae pietatis' di Gelasio di Roma all'imperatore Anastasio (CPL 1667, Ep. 8)". In: *Augustinianum*, v.51, n.2, dez. 2011.

SASSIER, Yves. "Le roi et la loi chez les penseurs du royaume occidental du deuxième quart du IX^e^ à la fin du XI^e^ siècle". In: *Cahiers de civilisation médiévale*, a.43, n.171, jul.-set. 2000, p.257-273.

SCATTOLA, Merio. *Teologia Política*. Lisboa: Edições 70, 2009. (Colecção Biblioteca 70).

SCHRÖRS, H. *Hinkmar Erzbischof von Reims*: sein Leben und seine Schriften. Freiburg: Herder, 1884.

STONE, Rachel; WEST, Charles (eds.). *Hincmar of Rheims*: Life and work. Manchester: Manchester University Press, 2015.

ULLMANN, Walter. *Principi di governo e politica nel Medioevo*. 2. ed. Bologna: il Mulino, 1982 (1961).

_____. *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*. The Birbeck Lectures (1968-9). London: Routledge, 2010 (1969).

_____. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Law Power. London: Routledge, 2010b (1955).

6

O DUPLO NAS VISÕES DE MUNDO DO PÓS-MORTE MEDIEVAL: O CASO DA *DIVINA COMÉDIA*

DANIEL LULA COSTA

Introdução

Neste capítulo nos propomos a pensar como se configura o duplo no pós-morte de acordo com a cultura de presença medieval. Preocupamo-nos aqui com o recorte histórico medieval dos séculos XIII e XIV e, principalmente, com as modalidades de imaginação e do fazer imaginar de um espaço cósmico associado ao pós-morte, onde espaço, tempo e ser são desconstruídos e reconstruídos novamente, como em uma grande marcha cósmica de morte e nascimento.

Para Michel de Certeau, entende-se por crença "não o objeto do crer [...], mas o investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira – noutros tempos, uma 'modalidade' da afirmação e não o seu conteúdo"[1] . A modalidade de afirmação se constrói perante o movimento de ideias que se moldam pela oralidade, pela materialidade de que dispõe o sujeito e, principalmente, pelo seu imaginário simbólico.

Este conceito nos ajuda a entender as modalidades e as práticas de crença e ao pensar a Idade Média ele se encontra, também, no imaginário deste período, já que a crença no mundo medieval estava inserida na articulação interdependente entre sociedade, natureza, ser humano e cosmos. Visando este contexto, notamos que as ideias e as crenças não são constituídas de sentidos diferentes, mas que ambas compõem uma sintonia e uma presença no mundo medieval, os quais culminam em um conceito que nos parece mais apropriado: visões de mundo. No medievo,

[1] CERTEAU, 1998, p.278.

transmitir ideias que se constituem em visões de mundo é uma tarefa que exige mecanismos, práticas de escrita, oralidade, presença de mundo, vivência cultural e uma sintonia com o cosmos. Para os medievais as palavras ideia e crença se constituem em formas de se situar no mundo, ambas palavras estão enraizadas em uma cultura de presença, na qual a cosmologia e a cosmogonia fazem parte do mundo histórico-cultural, moldando o que entendemos como visões de mundo.

No mito, na religião e nas religiosidades, as visões de mundo funcionam como movimento de ideias que se transformam em práticas da vivência cultural de uma sociedade, tornando-se uma realidade objetiva e resultando em formas de entendimento de si e da experiência com o cosmos, nos transmitindo ideias com perspectivas de condutas culturais. Na Idade Média, nós entendemos que este movimento de ideias é sentido na conexão existente entre microcosmos e macrocosmos, entre o todo e o corpo, sendo um reflexo do outro, "O corpo humano era a medida para a percepção do macrocosmo, como se existisse um denominador comum para todas as coisas na natureza"[2].

Na literatura medieval, conseguimos encontrar vestígios de visões de mundo que se inserem no imaginário cultural. Além de investigarmos uma fonte literária que contém visões de mundo dos séculos XIII e XIV reveladas por meio das ideias pensadas, imaginadas, vivenciadas e escritas, com objetivo de atingir a profundidade de um pensamento e de uma mitologia, nos voltamos para a forma como Dante passa a se sentir em sintonia com o mundo o que o impulsiona a escrever, a "eternizar" suas ideias. Esta sintonia passa a moldar a plasticidade do ser que está inserido na confluência entre seu passado e seu projeto de futuro ou, como categorizado pelo historiador Koselleck (2006), na tensão entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativas em que pulsa o tempo histórico.

Perante essas ideias, verificaremos uma visão do mundo presente na sociedade medieval e que fora revelada através da escrita do poeta. Essa obra literária transformou a forma oficial de configurar os espaços do pós-morte, permitindo revelar a presença de elementos da Antiguidade grego-romana no imaginário Cristão, algo elucidado e operacionalizado por Dante, pois presente no imaginário popular do período. Referimo-nos à "Divina Comédia", escrita por Dante Alighieri no início do século XIV, "La Divina Comedia contribuyó fuertemente al desarrollo de la cultura popular

[2] SILVEIRA, 2012, p.154.

de las ciudades-estado de Italia y colocó a la lengua italiana en un lugar preeminente dentro del marco europeo"[3].

Propomos o seguinte roteiro para nossa jornada: primeiro, explicaremos como Gumbrecht (2009) entende o período medieval enquanto uma "cultura de presença" e passaremos ao olhar da fonte, investigando como Dante imagina seu mundo por meio de uma revelação figural, com foco na compreensão do duplo (da alma) em um contexto no qual o neoplatonismo se configurava, enquanto forma de conhecimento. Conforme verificamos as ideias de Dante, descreveremos as divisões dos espaços do pós-morte dantesco narrado em nossa fonte de pesquisa,verificando a possível articulação com a ideia de eternidade. Para desenvolvermos nossas intenções nos basearemos na teoria do duplo de Edgar Morin (1997), de cultura de presença de Gumbrecht (2009) e nas ideiasde figuração de Auerbach (1997).

No estudo do duplo na "Divina Comédia", recorremos à forma como a cultura de presença passa a se revelar no corpo enquanto parte de uma cosmologia, a qual parece adequada para pensarmos a relação do ser humano como parte do mundo e não como excêntrico a ele. Nessa visão medieval de mundo, o corpo passa a ter um sentido material e um sentido inerente, não apenas um sentido dado pela interpretação, "[...] os seres humanos consideram seus corpos como parte integrante da sua existência [...]"[4].

Aqui se formula nossa indagação sobre a alma ou espírito na visão de mundo do pós-morte medieval. Os espaços do pós-morte cristão são configurados de acordo com a prática dos indivíduos, com a sua conduta, ou seja, o seu duplo que se desprende do corpo não deixa de manifestar os desejos e as vontades de sua subjetividade enquanto ser vivo. Se formos analisar os casos do Inferno e do Purgatório, podemos perceber que o duplo passa pela passagem da vida, mas que não se desconecta de sua condição material de existência, já que sofre as consequências de suas más condutas praticadas na Terra, pois "O duplo tem as mesmas necessidades elementares que os vivos, as mesmas paixões e sentimentos"[5]. É isso que buscamos analisar no poema dantesco – uma relação entre o duplo, o ambiente e o tempo.

[3] GANGUI, 2005, p.19.
[4] GUMBRECHT, 2009, p.107.
[5] MORIN, 1997, p.138.

Dante Alighieri nasceu em 1265 na cidade de Florença. Sua trajetória de vida é narrada e documentada pelos biógrafos por meio de fontes e de nomes de pessoas que são conectados ao poeta florentino. Sabemos que Dante cumpriu funções políticas específicas, como trabalhar no cargo de prior de Florença, e que escreveu uma notável variedade de obras e cartas, como *De Vulgare Eloquentia* [6]*, De Monarchia* [7]*, Convivio* [8]*, Vita Nuova* [9] e *Commedia* [10], além de epístolas [11] não assinadas, mas interpretadas como sendo de sua escrita,ideia da qual compartilhamos.

De acordo com uma passagem da *Vita Nuova* [12], aos nove anos de idade Dante conheceu uma pessoa por quem se apaixonou, chamada Beatriz, quem ele só voltaria a ver aos dezoito anos de idade e, posteriormente, em 1290, quando Beatriz faleceu. Ela se tornou sua musa inspiradora, elemento muito comum no estilo *Dolce Stil Nuovo*[13], e foi personagem da "*Commedia"*. Seu amor e inspiração podem ser interpretados na seguinte passagem da "*Vita Nuova"*, quando Dante afirma

---

[6] Esta obra não possui tradução brasileira. Sugestão de leitura: ALIGHIERI, D. *De vulgari eloquentia*. Testo bilingue (latino-italiano) a cura di Sergio Cecchin. Torino: UTET, 1988.

[7] Aconselhamos a leitura da seguinte versão: ALIGHIERI, Dante. *Monarchia*. Roma: Instituto dell'Enciclopedia Italiana, 1978.

[8] Aconselhamos a leitura da seguinte versão: ALIGHIERI, Dante. *Convivio*. Milano: Einaudi, 1988.

[9] Aconselhamos a leitura da seguinte versão: ALIGHIERI, Dante. *Vita Nuova*. Firenze: Edizioni G. Barbera, 1965.

[10] ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*.1ª Edição (1998). Prefácio por Carmelo Distante, tradução e notas por Italo Eugenio Mauro. Edição bilíngue. 15ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2008.

[11]Há treze epístolas produzidas por Dante Alighieri e foram escritas entre 1304 e 1320. As doze primeiras foram atribuídas ao poeta florentino e, em alguns casos,a décima terceira, a qual é destinada a Can Grande della Scala e se enquadra em outro ramo dos estudos de epístolas de Dante, sendo em alguns momentos duvidosa a sua autoria. Compartilhamos de que as treze epístolas foram escritas por Dante, conforme Umberto Eco (2012) e Lansing (2010) Scartazzini (1896). Para saber mais sobre as epístolas de Dante recomendamos a leitura da seguinte obra: LANSING, Richard. *The Dante Encyclopedia*. New York: Routledge, 2010.

[12] "*Nove fiate già appresso lo mio nascimento era tornato lo cielo de la luce quasi a uno medesimo punto, quanto a la sua própria girazione, quando a li miei occhi apparve prima la gloriosa donna de la mia mente*" (V.N., II).

[13] Esta expressão foi criada pela Historiografia Moderna da Literatura Italiana para designar um grupo de poetas pertencentes ao século XIII e XIV que possuíam uma temática e estilos parecidos. O nome provém de um verso do Purgatório de Dante (*Purg*. XXIV, 54). Foram inseridos nesse grupo os poetas Guido Cavalcanti, Cino da Pistoia, Gianni Alfani, Dante Alighieri, dentre outros.

que escreverá algo que jamais foi escrito sobre uma mulher, "*Sì che, se piacere sarà dico lui a cui tutte le cose vivono, che la mia vita duri per al quanti anni, io spero di dicerdi lei quello che mai non fue detto d'alcuna*" [14].

A "*Commedia"* foi escrita durante o exílio[15] do poeta, assim como outras de suas obras. O exílio de Florença possibilitou que Dante conhecesse novas ideias e viajasse por outras cidades na região da Toscana medieval e na região onde se encontra Paris. Foi em 1304 que Dante iniciou o primeiro volume, Inferno, e em 1321 finalizou as três partes de sua obra, no mesmo ano em que morreu em Ravena devido à malária que contraiu. A "*Commedia"* é dividida em três partes: Inferno, Purgatório e Paraíso. A união delas foi denominada pelo poeta como *Commedia* e no século XIV foi nomeada como "Divina Comédia*"* por Giovanni Boccaccio[16] (1313-1375), nome pelo qual ficou muito conhecida.

A história narrada carrega um conteúdo enciclopédico que se manifesta durante a jornada do próprio Dante, personagem de sua obra, que caminha enquanto ser vivo pelos ambientes do pós-morte medieval, sendo guiado pelo espírito do poeta romano Virgílio e, posteriormente, por sua musa Beatriz e por São Bernardo. As ideias de Dante eram alimentadas pelas visões de mundo de seu contexto histórico, figuradas enquanto percepções e crenças coletivas, ou seja, sendo os resultados das experiências sociais do próprio ser.

Nossa metodologia elenca formas de entender as visões de mundo do pós-morte com a preocupação de nos ater à "Divina Comédia". Faz-se necessário identificar as palavras utilizadas pelo poeta em sua obra, as quais constroem imagens na mente daquele que lê, ouve e, principalmente, daquele que escreve. Essas imagens serão por nós entendidas como

[14] "De forma que, se prazer trará a ele no qual todas as coisas vivem, que a minha vida dure o quanto for necessário, pois espero dizer dela o que jamais foi dito de mulher alguma" (V.N., XLII) (tradução do autor).

[15] Em 1302 Dante foi exilado de Florença, sua cidade natal, devido desentendimentos de ordem política que implicavam as relações de poder de dois partidos antagônicos que se revezavam no comando da cidade de Florença, eles eram conhecidos como guelfos brancos e guelfos negros, após os negros se desassociarem dos gibelinos. Dante foi acusado de trair Florença e condenado a pagar uma multa altíssima, a qual ele se negou. Dessa forma foi exilado de sua cidade sendo condenado à morte caso voltasse.

[16] Recomenda-se a obra: BOCCACCIO, Giovanni**.** *La vita di Dante*. Introdução, notas e apêndice de Francesco Macri-Leone. Florença: G. G. Sansoni, 1888.

produtos de vivências ao sinalizar um pós-vida[17]das imagens da cultura antiga, a qual é dotada de revelações alegóricas e simbólicas.

Entendemos que os ambientes do pós-morte cristãos narrados e descritos por Dante são frutos de uma convergência de culturas, ou seja, da fusão de diversas visões de mundo as quais funcionam como um emaranhado de fios dotados de temporalidades variadas que se tocam, formando uma grande textura. Sendo assim, sua imagem do duplo nos tempos e nos espaços será compreendida como uma realidade de mundo que conecta o ser humano com a transcendentalidade de seu pensamento e a sua própria forma de experimentar a vida e a morte. Por meio das visões de mundo, forma-se um grande tecido que conecta os seres humanos e a natureza e influência nas dimensões do imaginário do pós-morte em relação às figuras telúricas, relativas a Terra, e à imaginação alegórico-simbólica.

A cultura de presença e a revelação figural de Dante

Para pensarmos a cultura medieval devemos nos situar no limiar, no qual se encontra a fonte que iremos pesquisar e o papel de pesquisador efetuado por nós enquanto historiadores. No contexto medieval, as formas de autoreferência não funcionavam perante uma ideia de sentido e significado como em nossa cultura, ou seja, de interpretações dotadas de questões que delimitavam uma distância entre aquilo que se quer definir e o eu enquanto definidor. Falar em interpretação medieval de mundo pode soar problemático para as estruturas de pensamento do período, pois se havia uma interpretação de sentido do universo, ela não se definia em uma distância estabelecida entre significante e significado, já que em nosso recorte temporal, os séculos XIII e XIV, o mundo não era interpretado, mas revelado para os olhos dos indivíduos. Havia uma preocupação em estabelecer um compêndio de ideias que revelavam como a criação divina estava presente nas coisas enquanto uma fluição da sua realidade, como uma preparação para um horizonte de expectativas[18], o pós-morte.

---

[17] Referência à ideia de *nachleben* de Aby Warburg. WARBURG, A. *Histórias de fantasma para gente grande*: escritos, esboços e conferências. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

[18] Agostinho utiliza o exemplo da vontade de cantar uma canção para dialogar sobre o presente, o passado e o futuro. No exemplo ele insere o futuro como uma expectativa "antes de iniciar, minha expectativa se estende pela melodia como um todo" (AGOSTINHO, XI, XXVIII).

Dessa forma, veremos as estruturas de pensamento medievais estabelecidas perante uma cultura diversa em comparação à moderna, o que Gumbrecht (2009) denomina enquanto *cultura de presença,* uma distinção da *cultura de sentido* na qual estamos habituados a pensar e a construir nossas metodologias de estudo e de entendimento do universo. De acordo com a proposta, verificaremos brevemente o que Gumbrecht (2009) define enquanto "cultura de presença" e "cultura de sentido" com o propósito de explicar como entenderemos o momento histórico de nossa fonte de estudo. Depois definiremos o que entendemos por *revelação figural* de Dante com base nas ideias de Erich Auerbach, interpretadas por nós enquanto um movimento da cultura de presença medieval.

De acordo com Gumbrecht, a transição de uma época pré-moderna (medieval) para a época moderna pode ser mais bem compreendida quando olhada perante as mudanças de comportamento entre o homem e o estar no mundo, de uma "autoreferência cultural" nos termos do autor. Em uma época medieval, haveria uma cultura de presença identificada conforme "[...] o Homem se via como sendo parte de e rodeado por um mundo resultante da Criação divina"[19]. Ao estabelecer uma forma de conexão na qual o microcosmos e o macrocosmos se relacionam enquanto inseparáveis e interdependentes, na visão medieval de mundo "[...] se acreditava que espírito e matéria eram inseparáveis, tanto nos seres humanos como nos demais elementos da criação divina"[20], como nas pedras, plantas e animais.

Os Bestiários[21] medievais são um exemplo dessa prática cultivada pelo ser humano do medievo. Eles foram escritos conforme a ideia de

[19] GUMBRECHT, 2009, p.46.

[20] GUMBRECHT, 2009, p.47.

[21] Os Bestiários ficaram conhecidos por tratarem de seres identificados como bestas dentre eles leões, panteras, e outros animais que possuíssem garras, pelos, dentes afiados e fossem quadrúpedes. Porém, o termo Bestiário passou a dar presença a outros animais como peixes, aves, pedras e híbridos. Foi a partir do século XII que eles foram produzidos com mais intensidade, principalmente, na Inglaterra e na França. Os Bestiários também podem estar inseridos em Súmulas ou, de acordo com o termo moderno, Enciclopédias, as quais buscavam construir uma obra dotada de todo conhecimento disponível. Nelas o termo Bestiário passa a designar um determinado capítulo que trata de animais. Nesta categoria se enquadra a obra "*Etimologias"*, de Isidoro de Sevilha, produzida no século VII; "*Il Tesoro"*, de Brunetto Latini, escrita no século XIII; outros Bestiários muito conhecidos são: "*Bestiaire"* de Philippe de Taon (século XII), "Bestiário de *Aberdeen"* (século XIII) e o "Bestiário" francês de Pierre de Beauvais (século XIII).

presença tangível que lhes revelava como as características dos seres híbridos e animais ali descritos constituíam algo atribuído por Deus no momento da criação, como enigmas que possuem indícios do modo de conduta espiritual, o que foi revelado aos seres humanos enquanto um sentido dotado de qualidades mágicas presentes em plantas, animais e/ou em pedras.

Gumbrecht (2009) utiliza-se do exemplo do ritual da eucaristia para mostrar o quanto uma cultura de presença elencava uma ideia de pertencimento a um universo que é e não que representa. Neste ritual,de acordo com Gumbrecht, o trigo e o vinho se transformavam magicamente[22]no corpo e no sangue de Cristo, em um momento no qual se presentificava o divino nas coisas, não representando o divino, mas tornando-se ele. Eram "realmente" o sangue e o corpo de Cristo.

Perante esse exemplo, ele distingue a ideia de *cultura de presença* e de *cultura de sentido*, mostrando que no primeiro caso o evento não se funda em uma distinção entre significante e significado, "Não há um sentido "imaterial" desconectado de um 'significante material'" [23]. Já em uma cultura de sentido que fora movimentada pela reforma protestante interpretava-se o corpo e o sangue de Cristo atribuindo-se "sentidos", enquanto representações do divino, se distanciando da presentificação daquele momento da Última Ceia; sendo uma comemoração do ato e uma lembrança posta em prática (GUMBRECHT, 2009). Uma cultura de presença reconhece o conhecimento legítimo, quando esse é revelado, por exemplo, pelos deuses. Para Gumbrecht:

> O "conhecimento" resultante da revelação e do desvelamento, porém, não ocorre nem necessária nem exclusivamente da maneira que, numa cultura predominantemente fundada no sentido, consideramos o único modo ontológico de ocorrência do conhecimento – ou seja, o conhecimento é apenas conceitual. Pensar o conceito heideggeriano de Ser deve nos dar coragem para

[22] Gumbrecht se utiliza da palavra "magicamente" para demonstrar seu exemplo, sendo que no período medieval havia uma distinção que envolvia os termos "*miraculus*", "*magicus*" e "*mirabilis*". De acordo com Le Goff, "O sobrenatural propriamente cristão, aquilo a que justamente poderia chamar-se o maravilhoso cristão, é o que procede do *miraculosus*;[...]" (LE GOFF, 2010, p.19). O termo "magicus" pode acarretar a manifestação de um sobrenatural maligno, o que rapidamente "deslizou para o lado do mal, para o lado de Satanás." (LE GOFF, 2010, p.19).

[23] GUMBRECHT, 2009, p.52.

> imaginar que o "conhecimento" revelado ou desvelado pode ser a substância que aparece, que se apresenta à nossa frente (mesmo com seu sentido inerente), sem requerer a interpretação como transformação de sentido[24].

Dessa forma, os conceitos de presença e revelação apresentados por Gumbrecht passam a demonstrar como a forma de pensar do ser humano medieval estava se movimentando perante uma cultura de presença, de ser no mundo, ao qual ele percebe, em suas leituras de Heidegger, uma saída possível para o conceito de ser-aí[25]. Para aprender sobre essa cultura, as fontes autodescritivas são materiais muito importantes. Ao mesmo tempo, o autor não nega que ambas as culturas podem ser percebidas em todos os objetos culturais, principalmente, em uma cultura moderna, na qual o sentido é manifesto de forma predominante.

Apresentamos como o pensamento medieval era revelado ao ser que buscava os sinais da Criação no mundo. Agora, convém explicarmos o que entendemos por *revelação figural* e, como Dante passa a ver na presença do mundo uma revelação da existência ao escrever a "Divina Comédia", utilizando-se da poesia como elemento para atingir a profundidade de sua subjetividade.

Por revelação, nos basearemos na ideia de Gumbrecht (2010) e a uniremos ao modelo figural de visão medieval de mundo. Se o mundo era revelado pela fluência do divino ou das divindades nos elementos da vida, esses eram passíveis de uma prefiguração e de uma figuração medieval, a qual efetuava um preenchimento da condição histórica da figura quando tangível e prefigurada, e da sua condição de figura quando preenchida, na eternidade, na relação com o divino que não reconhece tempo. A leitura figural se baseia em uma presença do passado pré-figurado, que carrega uma revelação da figura, um vestígio da Criação, uma sombra dos futuros.

---

[24] GUMBRECHT, 2009, p.107.

[25] Gumbrecht (2010) desenvolve quatro teses sobre o conceito de Ser em Heidegger. A primeira delas afirma que o Ser toma o lugar da verdade, sendo esta algo que acontece, "Ser é aquilo que ao mesmo tempo se revela e se oculta no acontecimento da verdade." (GUMBRECHT, 2010, p.93). A segunda tese é que o Ser no espaço se revela como multidimensional. A terceira é sobre o *Dansein* (ser-no-mundo), a existência humana em contato com o mundo e no acontecimento da verdade. Por último, "apresenta a obra de arte como um local privilegiado para o acontecimento da verdade, ou seja, para revelação (e retirada) do Ser." (GUMBRECHT, 2010, p.97).

Há nesta leitura uma confluência de temporalidades, revelando por meio da presença do passado uma relação com o presente daquele que a reconhece, e de sua expectativa de futuro relacionada à escatologia, apresentada no pós-morte, na eternidade.

De acordo com Auerbach "A estrutura figural preserva o acontecimento histórico ao interpretá-lo como revelação; e deve preservá-lo para poder interpretá-lo"[26]. Esta afirmação nos mostra que Auerbach (1997) estava identificando o processo de figuração, utilizado pelos Pais da Igreja, como um modelo de interpretação. Concordamos que os acontecimentos históricos eram percebidos como revelados ao sujeito medieval, de acordo com sua forma de estar no mundo, nesse caso ele não daria sentido à figuração por meio da revelação, pois a revelação já é o sentido e não o significado.

> O Velho Testamento, em seu todo, deixou de ser para ele um livro da lei e da história de Israel para tornar-se, de modo integral, uma promessa e uma prefiguração de Cristo, um livro em que não há nenhum significado definitivo, mas tão-somente profético, e que só fora preenchido agora, no qual tudo está escrito 'para nossa salvação' (I Cor. 9:10, cf. Rom. 15:4) e onde justamente os acontecimentos mais importantes e sagrados, as leis e os sacrifícios são formas provisórias e prefigurações de Cristo e do Evangelho: *et e nim pascha nostrum immolatus est Christi* [pois em nossa Páscoa Cristo foi imolado] (I Cor, 5:7)[27].

Os seres e a natureza estão presentes no mundo e fazem parte deste cosmos. Para os Pais da Igreja, estes elementos ditavam vestígios da divindade e manifestavam ideias que se metamorfoseavam em uma revelação figural. A exegese do texto bíblico sentia a condução do pensamento para a vontade divina, a qual passa a ser atribuída a figura de Cristo. Nesse caso, o Velho Testamento destoa das mensagens do Novo Testamento, fato que permitiu que os olhares dos intelectuais se voltassem para uma leitura figural; buscava-se no Velho Testamento ideias que se tornavam figura no Novo Testamento, Adão seria uma prefiguração de Cristo e sua figura só estaria preenchida no nascimento, na morte e na ressurreição de Cristo.

[26] AUERBACH, 1997, p.58.
[27] AUERBACH, 1997, p.44.

Ambas as ideias são históricas e se constroem perante seu evento temporal, porém sua revelação é espiritual e concede força a manifestação desta presença de Cristo, "A interpretação figural estabelece uma conexão entre dois acontecimentos ou duas pessoas, em que o primeiro significa não apenas a si mesmo mas também ao segundo, enquanto o segundo abrange ou preenche o primeiro"[28]. Esta forma de ler a Bíblia também estava presente no cotidiano medieval, nas formas de se ler o mundo e de se situar nele.

É este o pensamento que Dante coloca em prática na "Divina Comédia", concedendo uma presença às revelações das prefigurações e de suas respectivas figurações. Na obra de Dante, os elementos já possuem sua figura e se presentificam com base nos acontecimentos históricos passados, eles fazem isso no pós-morte medieval, como uma sombra de futuro – "na análise de Auerbach o outro mundo é para Dante a verdadeira realidade, ao passo que este, à maneira neoplatônica, existe apenas como 'sombra dos futuros'"[29]. Entendemos que a ideia de *revelação figural* diverge de uma interpretação, principalmente pela noção de cultura de presença, de constante experiência de cosmologia e cosmogonia, de interdependência entre micro e macrocosmos, algo possível de ser percebido na "Divina Comédia".

Por esse caminho, reunimos os conceitos de revelação e figuração experimentados na sociedade medieval e identificados por Gumbrecht (2009) e Auerbach (1997) como uma *revelação figural* presentificada na "Divina Comédia" de Dante Alighieri. Entendemos que Dante se apropria das leituras de obras medievais, experimentando epifanias ao perceber o cosmos presente em sua própria existência, como indicam os manuais medievais de astronomia e astromagia, prenhes do pensamento neoplatônico; o mundo se revelava e tornava-se mais completo à medida que o conhecimento desvelava a existência da divindade nas coisas do mundo e no ser: "Deus cria de modo admirável e inefável em toda criatura, manifestando-se a si mesmo, fazendo-se visível e conhecido de oculto e incompreensível que é"[30]. Isso é feito na obra "Divina Comédia", a qual carrega presenças de revelações figurais que norteiam o pensamento do

[28] AUERBACH, 1997, p.45.
[29] CARONE, 1997, p.11.
[30] ECO, 2012, p.119.

poeta para compor a sua visão do pós-morte, dotando-o de elementos pagãos e cristãos, revelando suas ideias morais e espirituais.

É assim que entendemos o duplo no pós-morte apresentado na "Divina Comédia": "A *Comédia* é uma visão que considera e proclama a verdade figural como já preenchida; caracteriza-se precisamente por realizar, inteiramente dentro do espírito da interpretação figural, a ligação da verdade revelada pela visão com os acontecimentos terrenos, históricos"[31].

O duplo, o tempo e o pós-morte dantesco

É comum encontrarmos na mitologia interpretações de mundo que culminam em uma associação entre o ser humano e o cosmos[32], como se a interligação entre eles fosse unívoca e constante. Mas, mesmo perante essa ligação há uma ideia de mundo terreno que o considera como uma passagem, um local de sofrimento e de aventuras que seria deixado depois da morte. O corpo seria então um reflexo de uma realidade última, alcançada pelo pós-morte, onde o duplo que se une ao corpo se libertaria e poderia desfrutar de espaços diferentes da Terra, o duplo e o cosmos juntos são dotados de energia divina e unidos à revelação da existência.

Em alguns casos o duplo do morto pode ficar na Terra e se manifestar de outras formas, atribuindo a si a figura de um animal ou de um objeto, assim como continuar com a imagem de seu corpo depois de morto, ou seja, se morto em combate ainda teria sua ferida fatal, "No Yorkshire, segundo o testemunho do monge de Byland, o espírito do 'ex-mercenário' de Rielvaux aparece sucessivamente sob a forma de um cavalo que se empina, de um monte de feno e, na terceira vez apenas, 'na figura de um homem"[33].

Nesse sentido, o corpo e seu duplo estariam ligados desde o nascimento da vida e permaneceriam conectados até o momento de sua

---

[31] AUERBACH, 1997, p.57.

[32] O Cosmos é a obra-prima dos deuses onde sua arte se manifesta e mantém o equilíbrio entre o Caos e a ordem (ELIADE, 1972). É na constante ordenação do Cosmos que as divindades mostram suas ações criativas. O ser humano é parte desse processo criativo, sendo a alma e o corpo dotados de uma conexão que os torna o que são por estarem unidos até o momento em que a forma do corpo passa a se situar na fruição do desprendimento da alma. A presença do mito se manifesta no ritual, como no caso da sagração dos reis, "o rito é a práxis do mito. É o mito em ação. O mito rememora, o rito comemora." (BRANDÃO, 1986, p.39).

[33] SCHMITT,1999, p.217.

morte, da impermanência do corpo, se desfazendo e morrendo fisicamente, alimentando a energia que desprenderia o espectro de sua condição material, sendo então possível se conectar com o pós-morte e com suas divindades. De acordo com Edgar Morin, "O duplo, que vive integralmente da vida da pessoa viva, não morre da morte dela"[34].

Nas visões de mundo do pós-morte medieval, o duplo seria, depois da morte do corpo, uma espécie de ser que já é e que não está mais sendo. Há uma continuidade da existência terrena, porém readequada a um equilíbrio cosmogônico, onde sua alma deve se equilibrar, entre a ordem e o caos, dependendo da prática efetuada pelo seu corpo e pelo seu duplo enquanto seres vivos. Porém, com base nas ideias sobre o pós-morte, seria o entendimento de alma dos Pais da Igreja um veículo para a vertente de um uma fusão entre alma e corpo porque ambos formam um só elemento, ou de uma alma entendida enquanto algo que se sobressai ao corpo, o qual funciona como veículo da alma? De acordo com Agostinho, "É certamente verdade que a alma não é o homem todo, mas sua melhor parte; nem o corpo é o homem todo, mas sua parte inferior: são os dois reunidos que merecem o nome de homem"[35]. De acordo com seu pensamento a alma sobressai em relação ao corpo, porém se mantém unida a ele, ação que dá presença e existência ao homem.

A partir do século XII a intensidade das leituras de Aristóteles aumenta e pode ser sentida na obra, "*Summma Theologica"*, escrita por Tomás de Aquino. As leituras e traduções de Aristóteles influenciam o pensamento de Tomás de Aquino sobre a relação entre alma e corpo, para ele "*Es así como se disse que el alma es acto del cuerpo, etc., ya que por el alma es cuerpo, es orgânico y tiene vida em potencia*"[36]; nessa leitura proposta pela teologia medieval é possível identificar que "O corpo é animado pela alma. Ele é a manifestação da visibilidade e da historicidade da alma que, por sua vez, está interiorizada no corpo"[37].

Para Dante, as almas que se manifestaram no Inferno são almas condenadas no sentido de que não sairão mais daquele ambiente, elas sofrem suas escolhas e ações pela eternidade, ou seja, o movimento das temporalidades já não é uma realidade: "Deixai toda esperança ó vós que

[34] MORIN, 1998, p.137.
[35] AGOSTINHO, 1990, XIII.
[36] TOMÁS DE AQUINO, 2001, I, q.76, a.4.
[37] OLIVEIRA, 2013, p.1090.

entrais"[38]. Nesta famosa citação do Inferno fica claro que o duplo manifestado neste ambiente se tornara o que foi sem haver possibilidades de se tornar algo melhor do que era enquanto vivo. Quando o personagem Dante conversa com essas almas elas revelam sua condição, e seus desvios ou vícios, como no caso de Ciacco, alma condenada ao terceiro círculo do Inferno, que ao encontrar com Dante lhe diz:

> Vós conterrâneos me alcunhastes Ciacco.
> Porque a culpa da gula me danou,
> como me vês, nesta chuva me achaco
> co' as tristes almas que estão, como estou,
> condenadas a pena semelhante
> por semelhante culpa". E se calou[39].

Notamos que mesmo se Ciacco está delimitado ao Inferno por conta de sua conduta, é no pós-morte que ele prevê acontecimentos terrenos, ou seja, as temporalidades se unem agregando-se em um corpo de eternidade. Nesse sentido, Ciacco consegue prever o que acontecerá à Florença, cidade de Dante, pois o futuro pode ser previsto por aquele que se encontra julgado após a morte. Este fator corrobora com a ideia de profecia, a qual é dinamizada por Dante em sua escrita da "Divina Comédia", ela funciona na *revelação figural* como se as almas pudessem prever o que acontecerá já que se situam em uma atemporalidade, como se o juízo final já tivesse acontecido, uma sombra dos futuros, fato que acontece quando Dante pergunta a Ciacco o que acontecerá com Florença – "Respondeu-me: 'Após longa dissensão / irão ao sangue, e a selvagem laia / a outra expulsará sem compaixão"[40].

Convém descrevermos como Dante presentifica o pós-morte na sua visão de mundo através da "Divina Comédia", para relacionarmos os três ambientes (Inferno, Purgatório e Paraíso) ao duplo que se figura nesses espaços, sendo que em cada um deles ele se projeta em condições um tanto diferentes, mas que carregam a mesma essência, a de sombra. A ideia de projeção está aqui colocada para pensarmos na forma de construção da imagem que o poeta descreve em sua obra e na relação interpretativa de Dante para com o duplo, o qual não seria apenas projeção, mas a realidade do espírito, sua figuração – "Mas esta realidade é apenas

[38] *Inf*. III, 9.
[39] *Inf*. VI, 52-57.
[40] *Inf*. VI, 64-66.

futura; já está presente na visão de Deus e no outro mundo, o que quer dizer que, na transcendência, a realidade revelada e verdadeira está sempre ou atemporalmente presente"[41].

O Inferno de Dante é dividido em nove círculos concêntricos cada qual diferenciado pelo pecado, danação, seres, almas e ambiente. Sua origem é baseada na revelação dantesca de que Lúcifer haveria caído[42] devido o pecado que cometeu contra Deus, no caso de Dante, enquanto um traidor. A queda causa um impacto no planeta e transforma seu físico, o Inferno é um cone invertido que inicia com Lúcifer e termina com ele, no nono círculo do Inferno, onde está preso da cintura para baixo no rio Cocito, no centro da Terra.

Neste local, o duplo é recebido pelo juiz do Inferno, Minós, no segundo círculo onde julga cada uma das almas endereçando-as a um determinado local no cone invertido, que corresponda à conduta dela enquanto viva, "Lá está Minós que horrendamente ringe; / as culpas examina já na entrada, / julga e despacha conforme se cinge"[43]. O duplo passa a ser direcionado ao local em que será punido pela eternidade.

É importante notar que o duplo no Inferno está associado a uma ideia de corpo, ou melhor, a uma sensação corpórea, como se corpo e alma não tivessem sido desassociados. Sendo assim, as almas são punidas por instrumentos e torturas que machucam o corpo e o seu estado mental, já que o ato do pecado é dotado de inconsciência ou de consciência, sendo este último dotado de punições piores, "A alma é 'espiritual', mas 'passível': é torturada no inferno ou no purgatório por um fogo ou um frio que os homens da Idade Média — ou alguns deles, seguindo Gregório, o Grande — imaginam tão concretamente que os dizem 'corporais'"[44].

Do outro lado, no hemisfério sul, onde só há água, forma-se a montanha do Purgatório que se divide em sete cornijas, diferenciadas pela purgação, pelas almas e pelos ambientes. Às sete cornijas podemos acrescentar o ante-purgatório, onde ficam as almas esperando pelo encontro com Catão (guardião da entrada do purgatório) e o paraíso terrestre localizado no pico da montanha. Aqui há uma identificação

[41] AUERBACH, 1997, p.61.
[42] Presente no apócrifo "Livro de Enoque".
[43] *Inf*. V, 4-6.
[44] SCHMITT, 1999, p.218.

temporal, já que a alma pode alcançar o Paraíso se sofrer um período de tempo no Purgatório.

O paraíso terrestre liga o meio físico, o planeta Terra, ao meio celestial e astral do Paraíso celeste. As almas que se purgam e recebem a chance de ascender ao Paraíso celestial o fazem pela árvore[45] do paraíso terrestre, depois de sofrerem na subida da montanha. Nesse caso, o Paraíso celestial é interpretado como as esferas andantes que percorrem o trajeto circular em volta do planeta. Estas esferas se relacionam entre si e o mundo, o macro e o microcosmos. Para Dante, o paraíso é composto pelo total de nove esferas, sendo as sete primeiras a Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno, a oitava a das estrelas fixas e a nona o céu cristalino, o primeiro motor, onde está Deus. No paraíso celeste as almas são distribuídas de acordo com seu valor terreno, de suas virtuosas ações.

Esta configuração dos ambientes do pós-morte é dotada de uma relação entre diversos saberes que permeavam a Idade Média, desde a astrologia, a música, as artes liberais, a filosofia, as mitologias antigas, dentre outros. Lembramos que a ideia de esfericidade do planeta já fazia parte das visões de mundo medievais e antigas. O símbolo da esfericidade ou do círculo estava relacionado à alegoria da perfeição de mundo, onde a existência do planeta se configurava em diversos círculos concêntricos que alimentavam a vida e o pós-morte. Esta visão de mundo também provém de fontes árabes que chegaram à Itália e diversas regiões da Europa por meio de comentários e traduções feitos por estudiosos, como o "*Almagesto"* de Ptolomeu, que se baseou em Aristóteles. Foi, também, o caso de Avicena e os comentários de Averróis sobre as obras aristotélicas.

> O mundo do astrólogo "liberal" é o mesmo que o do filósofo: trata-se do sistema de esferas celestes, das inteligências e das almas motoras dos céus, popularizado no Ocidente por Avicena e pelos comentários de Averróis sobre o tratado aristotélico *Do céu*, isto é, uma versão peripatética da teologia cósmica esboçada no livro da Metafísica de Aristóteles[46].

Como apontado por Alain de Libera (1999), as ideias árabes e as suas traduções de obras gregas davam outra roupagem à filosofia aristotélica. As ideias de Aristóteles foram interpretadas pelo aristotelismo árabe que atribuiu novas ideias às visões de mundo medievais, sendo

[45] Referência à árvore da vida e aos três planos da cabala.
[46] LIBERA, 1999, p.242.

utilizadas e buscadas pelos astrólogos, "[...] os elementos de astronomia e de teologia natural e astral disseminados no livro da Metafísica foram retomados, trabalhados, repensados num quadro teórico distinto do aristotelismo de Aristóteles: o emanatismo neoplatônico"[47].

A filosofia neoplatônica está inserida na perspectiva de pós-morte dantesca e ali encontramos o mundo como um reflexo daquele espiritual, isto é, os três ambientes do pós-morte são as figurações do reflexo da realidade terrestre enquanto a realidade espiritual e eterna. É no pós-morte que o duplo saberá o seu destino, perante o julgamento final, que o transportará para sua eternidade, sendo no Inferno ou no Paraíso, já que o Purgatório é dotado de tempo.

Esta é outra questão que incomoda os estudiosos do imaginário cultural: a noção de tempo e de temporalidade. No pós-morte dificilmente notamos uma vinculação ao tempo, mas percebemos uma associação entre a alma e o espaço. Esta ideia pode ser vista e analisada em ambientes como o Inferno e o Paraíso, dotados de eternidade, de não-tempo, pois a alma está inserida em um local específico e não-linear, sem metamorfoses. Talvez seja o Paraíso e o Inferno o local da eternidade legítima, de onde o material (o corpo) e o espiritual (a alma) se desassociam, pois, ao nos atentarmos às punições das almas, no Inferno, verificamos que elas são punidas sempre, elas sofrem o dano espiritual, muito ligado ao corpo físico, elas sentem as dores e o sofrimento terreno, sem destruir o duplo, pois este é perpétuo.

O tempo é um elemento que aparece na obra de Dante e é importante notar como e quando os indícios temporais aparecem com a intenção de identificarmos a presença da eternidade das almas e dos espaços. Durante a passagem pelo Inferno, Virgílio comunica a Dante quais são as posições dos astros na Terra para que ele se localize temporalmente, já que no abismo não é possível ter uma ideia de onde os astros se encontram no céu. Na superfície terrestre o tempo passa normalmente, enquanto Dante faz sua jornada pelos ambientes do pós-morte.

> E ora vem, pois Caim, com seus espinhos,
> já toca – a fímbria ao céu alcançada –
> baixo Sevilha os ondeios marinhos;
> e de lua cheia era a noite passada

[47] LIBERA, 1999, p.244.

> que, deves te lembrar, deu-te acalanto,
> alguma vez, numa selva cerrada[48].

Nesta passagem Virgílio lembra a Dante que este estava em uma "selva cerrada" na noite passada, fato discorrido e narrado no Canto I do Inferno, quando Dante encontra seu guia Virgílio e as três feras. No primeiro verso da citação acima, Dante utiliza a expressão "Caim, com seus espinhos" fazendo uma referência à lua e as suas protuberâncias. Em nota, Italo Eugenio Mauro explica que o astro era identificado com a imagem de Caim carregando um feixe de espinhos[49].

> Segue-me agora, que partir me apraz
> pois que os Peixes já bailam sobre a estria
> do horizonte, e no Coro o Carro jaz,
> e só lá adiante desce a penedia[50].

Virgílio, aqui, informa a Dante que a constelação de Peixes, em relação ao Carro (Ursa Maior), indica o início da aurora. A informação temporal que Virgílio transmite ao poeta pode ser um indício de que no Inferno Dante se sente perdido em relação ao tempo, pois se encontra em um espaço onde a eternidade está posta e, além disso, sua escuridão e profundidade não permitem um contato sensorial com o mundo terrestre, com a posição das estrelas.

Até aqui notamos como os espaços estão descritos na "Divina Comédia" e como o tempo passa a ser uma preocupação de Dante, durante sua jornada no Inferno. Convém analisarmos a fluência entre duplo e eternidade nos espaços do pós-morte e para isso citaremos passagens em que Dante trata da figuração da alma e do movimento desta no pós-morte. No Inferno, notamos o movimento nas punições que se repetem incansavelmente, sempre torturando as almas danadas que lá estão. O movimento e o espaço são elementos que acarretam uma existência temporal. Se o Inferno é dotado de eternidade, Dante o revela como um eterno instante muito próximo das ideias agostinianas sobre a eternidade, sendo este fator válido para o Paraíso.

No Paraíso dificilmente Dante se depara com o corpo espiritual que funcionara como veículo das almas que lá se encontram. Além disso,

---

[48] *Inf*. XX, 124-129.
[49] ALIGHIERI, 2008, p.144.
[50] *Inf*. XI, 112-115.

quanto mais beatitude a alma possui, menos conexão com seu corpo ela transmitirá e mais luz sentirá. É uma leveza de espírito e neste ambiente, como nos outros, sentimos que o duplo se desconectou de seu corpo físico. A alma pode se modelar, apesar de que a imagem que a alma figura é ainda próxima daquela de seu antigo corpo.

Quando Dante encontra com algumas almas, ele demonstra conhecê-las quando se aproxima, principalmente porque ele as reconhece, se não pela voz então pela sua sombra. O aparecer das almas dita quem elas são, o instante em que se encontram. Neste ambiente, é mais difícil encontrarmos indícios de movimento para compreendermos a eternidade ali disposta, "pois os episódios são muito mais discursivos do que narrativos, a descrição espacial possui pouca variação e essa ocorre em função de menor ou maior intensidade de luz"[51].

Se pensarmos em ambientes como o Purgatório, veremos que há uma possibilidade de crescimento espiritual. As almas no Purgatório estão em transição, sua passagem depois da morte às endereçou para um ambiente de purgação, daí seu nome. Ali elas sofrem pelas escolhas com a possibilidade de em algum momento se emanciparem e se levantarem aos Paraísos: "[...] ora o segundo reino vou cantar / Onde a alma humana purga-se e auspicia /Torna-se digna de ao céu se elevar"[52]. Nesse caso, o tempo é uma necessidade da alma que deve se situar nesse espaço e sofrer a danação temporal de seus atos para então alcançar o Paraíso.

O Purgatório é um ambiente encontrado na superfície terrestre, como descrito anteriormente. Nesse caso ele está sujeito à comunicação com os astros e à luminosidade do sol. Perante esses elementos, a alma enquanto duplo, ou seja, desprendida de seu corpo físico, é sentida na descrição das almas e, principalmente, quando Dante se surpreende ao notar que apenas a sua sombra está aparente, um indício de que as almas não possuem sombra quando tocadas pela luminosidade solar:

> O Sol, que atrás de mim via chamejar,
> rompido era, pra frente, na figura
> de seus raios que em mim vinham parar.
> Para o lado me virei, na conjetura
> apavorada do abandono, quando

[51] COCCO, 2014, p.173.
[52] *Purg.* I, 4-6.

vi só na minha frente a terra escura[53].

Virgílio percebe o momento de estranheza de Dante e lhe interroga desconfiado de sua crença "contigo não me crês, e a ti guiando?"[54]. Ele continua sua retórica informando a Dante onde jaz seu antigo corpo que sente no momento do diálogo o entardecer em Nápoles, "Lá já entardece agora, onde enterrado / o corpo está co'o qual eu fazia sombra / em Nápoles, de Bríndisi levado"[55]. O corpo sem sombra é uma imagem espiritual de seu antigo corpo. Dante se surpreende porque vê Virgílio e seu caminhar e consegue conhecê-lo pela aparência, porém esta não é o corpo físico, mas o duplo sem o corpo, tangível pela ausência de sombra "Entre os gregos, o morto que ressuscita se reconhecerá pela ausência de sua sombra. E se encontrará ainda no Purgatório de Dante o corpo sem sombra dos mortos[56].

Para Dante, o morto não possui sombra, assim como fora para os gregos. Sombra é o principal termo usado por Dante para se referir às almas, é uma das manifestações permanentes do duplo, "[...] a sombra se tornou a aparência, a representação, a fixação, o nome do duplo"[57]. A *revelação figural* das almas pode ser mapeada pela sua posição no pós-morte dantesco. A alma figurada é o duplo sem sombra, sem corpo, que se manifesta na eternidade, ou seja, no instante. É claro que nosso objetivo não é tratar de cada alma descrita por Dante, mas das características da alma na visão de mundo presente na "Divina Comédia". Entendemos a pré-figuração da alma enquanto esta está conectada ao corpo, no momento do tempo histórico no qual se delineia as condutas da alma que influenciarão em seu posto, no pós-morte. A alma ou duplo sem sombra, sem corpo, é a revelação figural de Dante sobre este conceito, entendendo-a enquanto uma imagem espiritual do corpo.

Por fim, e com o objetivo de entendermos melhor a sintonia entre alma e eternidade, verificaremos o Canto XXV do Purgatório, quando Dante tece perguntas a Virgílio sobre o estado das almas. A fonte narra que Dante e Virgílio estão caminhando em direção à última cornija do Purgatório, onde estão os luxuriosos. Ali Dante demonstra uma inquietação, mas sem

[53] *Purg.* III, 16-21.
[54] *Purg.* III, 24.
[55] *Purg.* III, 25-27.
[56] MORIN, 1997, p.136.
[57] MORIN, 1997, p.135.

coragem, ele se cala. Assim Virgílio o impulsiona e Dante então pergunta: "'Como pode ficar magro / quem de alimento precisão não há?'"[58].

Virgílio relembra a Dante a história de Meleagro que ficou com a condição de sua vida ligada a uma tora de madeira que foi atirada ao fogo por sua mãe, matando-o. Virgílio faz essa comparação para que Dante reconheça que seu corpo está ligado ao duplo espiritual, sua ação no mundo terreno reflete o destino de sua alma: "no espelho a imagem tua treme também, / claro acharás o que era escuro então"[59]. Nesse momento, Virgílio passa a palavra para Estácio[60] que explica a Dante como a alma é feita.

Estácio explica como o ser humano se forma e como a alma é criada por Deus. De acordo com o poeta, é de um "sangue perfeito" que permanece no coração e nunca é consumido pelas veias do qual nasce o ser-humano. Este sangue perfeito, quando transformado, desce para o órgão reprodutor masculino "donde verter convém / num sangue alheio, em vaso natural"[61], em contato com o órgão reprodutor feminino formam a matéria inicial no útero, como semente "qual planta"[62]. Depois o ser atinge um estado animal que provém de uma energia presente no coração da mãe e a partir disso Estácio interrompe a narração e afirma "neste ponto a estultice / traiu um mais sábio do que tu bastante; / que, em sua doutrina, separado disse / ser, da alma, o intelecto potencial, [...]"[63]. Este ser dito mais sábio que Dante foi Averróis, que identificou uma separação entre o intelecto universal e a alma (*Inf*., IV).

Estácio continua a explicação e diz que a alma provém de Deus por meio do sopro divino e isto acontece no momento em que "no feto / o articular do cérebro é cabal, / volta-se o Criador, ledo, ao objeto / de tanta da Natura arte, e lhe infunde / novo espírito, de valor repleto [...]"[64]. Este novo espírito se une à carne e passa a constituir o ser-humano. Em consequência disso, o ser vivente é dotado de um corpo e de uma alma que está unida ao corpo, o seu duplo, a sua sombra. Após a morte, este duplo

[58] *Purg*. XXV, 19-21.
[59] *Purg*. XXV, 26-27.
[60]Nos tempos de Dante entendia-se que Estácio havia nascido em Tolosa, mas nasceu em Nápoles. Estácio foi autor dos poemas "*Tebaide*" e "*Aquiléide*", escritos no século I.
[61] *Purg*. XXV, 44-45.
[62] *Purg*. XXV, 53.
[63] *Purg*. XXV, 52-55.
[64] *Purg*. XXV, 68-72.

"da carne se desnuda"[65] e é destinado a um dos ambientes do pós-morte medieval. Nesse sentido, a presença da alma no pós-morte dantesco está inserida na ideia de sombra, sendo o duplo a alma conectada ao ser-humano desde seu nascimento até o momento de sua morte:

> Desta por ter seu aspecto recebido,
> a alma é chamada sombra; arranja após,
> como o da vista, todo outro sentido.
> [...]
> Segundo um sentimento nos apresa,
> nossa sombra o figura, e esta é a razão
> que agora vai sanar a tua estranheza[66].

A alma é chamada sombra devido sua união ao corpo e dotando-o de sombra, sua imagem ainda existe, mas pode se modelar perante o que lhe aflige "Segundo um sentimento nos apressa, / nossa sombra o figura [...]". No pós-morte este é o estado da alma, um agente que pode lacrimejar, se entristecer, ter voz e ouvir, pois fora modelada em sua vivência corporal, tornando-se sombra.

Considerações Finais

Percebemos na "Divina Comédia" os indícios de uma cultura de presença medieval, sendo as descrições e o enredo da obra preenchidos de visões de mundo medievais. Dante é um autor medieval e elenca em sua obra modelos de leitura de mundo que veem em sua existência a revelação da Criação divina, buscando na conexão de micro e macrocosmos uma possível presença de conhecimento para revelá-lo em sua obra, presentificando os espaços do pós-morte e as ideias sobre a alma.

Em cada um dos ambientes do pós-morte as almas se comportam de formas diferentes, isto fica mais coeso quando comparamos o Inferno e o Paraíso ao Purgatório. A noção de alma é identificada enquanto sombra do corpo físico, aquele que a carregou durante a vivência terrena. Em sua eternidade espiritual, a alma (o duplo) se desconecta do corpo mantendo a aparência de sua antiga forma, mas podendo se modelar de acordo com seus sentimentos profundos, ou seja, a alma pode se entristecer, sentir, ouvir, agir conforme seu corpo físico, porém em estado de sombra. Esta

[65] *Purg*, XXV, 80.
[66] *Purg*. XXV, 100-102/106-108.

ideia presente nos antigos também elucida a mente de Dante que percebe nessa revelação antiga uma possível presença de mundo e de vivência, aprendendo com Platão, Aristóteles, Agostinho, Avicena, Averróis, Tomás de Aquino ideias sobre a alma e o tempo, as quais passam a se revelar na realidade primordial do cosmos, na eternidade do pós-morte dantesco.

Sendo assim, a alma se encontra em um ambiente de eternidade, no qual o acontecimento é voltado a um eterno instante como uma confluência entre temporalidade; o passado fora pré-figurado sendo a figuração o agora, o presente; já o futuro é a sombra constituída no presente, sua figuração está dentro do instante. No pós-morte estes tempos fluem para um mesmo momento e passam a ser presenciados em um instante eterno, principalmente no Inferno e no Paraíso, pois são a revelação figural de tais elementos.

Referências

ALIGHIERI, Dante. *Vita Nuova*. Firenze: Edizioni G. Barbera, 1965.

_____. *Monarchia*. Roma: Instituto dell'Enciclopedia Italiana, 1978.

_____. *Convivio*. Milano: Einaudi, 1988.

_____. *De vulgari eloquentia*. Testo bilingue (latino-italiano) a cura di Sergio Cecchin. Torino: UTET, 1988.

_____. *A Divina Comédia*.1ª Edição (1998). Prefácio por Carmelo Distante, tradução e notas por Italo Eugenio Mauro. Edição bilíngue. 15ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2008.

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 2002.

AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Editora Ática, 1997.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Vol.1. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1986.

BOCCACCIO, Giovanni. *La vita di Dante*. Introdução, notas e apêndice de Francesco Macri-Leone. Florença: G. G. Sansoni, 1888.

CARONE, Modesto. "Prefácio". In: AUERBACH, E. *Figura*. São Paulo: Editora Ática, 1997.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: Artes de fazer. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

COCCO, Marta Helena. "A construção do tempo em a Divina Comédia". In: *Revista de Letras*, São Paulo, v.54, n.1, jan./jun., 2014, p.167-178.

ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro: Record, 2012.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. "A presença realizada na linguagem: com atenção especial para a presença do passado". In: *História da Historiografia*, Ouro Preto, n.3, set., 2009, p.10-22.

_____. *Produção de presença*: o que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

GANGUI, Alejandro. "La Cosmologia de la Divina Comedia". In: *Ciencia Hoy*, vol.15, n.89, octubre – noviembre, 2005, p.18-23.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

KOSELLECK, R. *Futuro passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LANSING, Richard. *The Dante Encyclopedia*. New York: Routledge, 2010.

LIBERA, Alain de. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: Editora 34, 1999.

LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o quotidiano no ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 2010.

MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

SCARTAZZINI, G. A. *Enciclopedia Dantesca*. Vol.1. Milano: Ulrico Hoepli Editore-libraio de la Real Casa, 1896.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVEIRA, Aline Dias da. "Relação, Corpo, Natureza e Organização Sociopolítica no Medievo: revelação, ordem e lei". In: NORDARI, E. S.; KLUG, J. *História Ambiental e Migrações*. São Leopóldo: Oikos, 2012, p.147-162.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Parte I. 4.ed.. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001.

OLIVEIRA, Renato Alves de. “A relação entre o corpo e a alma do ser humano na teologia cristã: uma aproximação histórica e contemporânea”. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v.11, n.31, jul./set., 2013.

7

DANTE ALIGHIERI E SUA DIVINA COMÉDIA:UMA REFLEXÃO SOBRE O MEDIEVO

SILVANA DE GASPARI

A "*Commedia*", de Dante Alighieri, pode ser vista como uma grande enciclopédia dos saberes medievais. Porém, tal afirmação pode ser também entendida ao contrário, ou seja, a "*Commedia*" pode ser vista como o primeiro livro da tradição ocidental a precisar, para um seu entendimento total e pleno, de uma grande enciclopédia que acompanhe e oriente sua leitura. Isso significa que o texto, para que se entenda tudo o que nele é expresso, não é autossuficiente, pois a cada verso outras informações podem ser acrescidas para que mais entendimento se tenha daquilo que o poeta gostaria de dizer. Tal fato acontece, sobretudo, nas partes em que o autor Dante fala de fatos históricos e crônicas que envolvem, de modo particular, o personagem Dante.

No poema convivem modos diferentes de representar a realidade. Ao construir o mundo imaginário do além, Dante usa uma técnica mimética, isto é, reproduz no mundo ultraterreno o mundo terreno. A geografia, as fases da viagem, as ações e os movimentos dos demônios, dos anjos, dos santos são descritos com precisão. É como se Dante edificasse uma cidade virtual que suscita a plena ilusão de ser verdadeira. E ele enche esta cidade de habitantes. Mas, ao dar vida aos habitantes, somente em parte, e somente para alguns, usa as técnicas miméticas nas quais se reflete a ilusão da realidade do ambiente urbano. Na cidade criada pelo autor, ao lado das pessoas delineadas em sua completude psicofísica, acrescidas de uma biografia, se movem dezenas e dezenas de outras figuras representadas. De algumas é possível ver o corpo e ouvir a voz, de outras, mudas, fica evidente somente um traço somático, de outras, ainda, uma particularidade psicológica. Geralmente, as suas presenças são marcadas somente por um nome nu. Ao confrontá-las, então, Dante recorre a modos de representação que, em relação ao parâmetro de aderência à realidade, poderíamos julgar antirrealistas. Dessa forma, os habitantes do mundo

ultraterreno, assim representados, não são os personagens imaginários, ou, frequentemente, àquele mundo pertencentes, mas, na sua maioria, são os personagens históricos, os personagens que foram morar no além mas que são provenientes do nosso mundo. Almas, sim, mas com uma carga de vida vivida. Emerge, então, uma aparente contradição: o que é imaginário é concreto e real, o que é histórico é reduzido a poucos sinais, reduzido a uma alusão. Este segundo aspecto, todavia, não é menos real que o primeiro.

O leitor da "*Commedia*" se move neste livro como quem 'cai' em uma cidade para ele desconhecida. Entre a multidão variada que caminha ou para pelas estradas, este leitor pode reconhecer algumas pessoas por eles já encontradas em outro lugar ou por ele conhecidas por outra via, mas, na maioria das vezes, se defronta com desconhecidos. O leitor do poema percebe o universo fictício do livro do mesmo modo: algumas vezes, com pleno conhecimento daquilo que vê e escuta; outras vezes, com conhecimento somente parcial; geralmente e simplesmente por indução ou por intuição. Não raramente, sem compreender o que vê e escuta. Um dos traços de mais extraordinária modernidade da escrita de Dante é a sua capacidade de reproduzir os mecanismos de percepção do real próprios da experiência humana.

Assim, mantendo a sua dualidade de interpretação, a "Divina Comédia", forma pela qual Giovanni Boccaccio chamou, pela primeira vez a "*Commedia*", pode ser verdadeiramente considerada uma obra divina em dois sentidos. Ela pode ser considerada divina por ser uma das maiores obras-primas da literatura mundial, sendo vista por muitos estudiosos como uma *summa* do pensamento medieval. E, em um segundo sentido, também divina, pensando-se que seu tema é divino, ou seja, Dante, personagem e narrador, conta a história de uma alma que procura a verdadeira estrada que o levará a Deus. E é a partir desta história que o poeta fala de toda a humanidade, descreve o quanto a vida pode ser complexa e conta sobre a grande viagem do homem-poeta por 'aquele mundo', no sentido concreto, abstrato, moral e místico, fato atestado pelo próprio Dante, em carta a Can Grande della Scala:

> [7] *Per chiarire quanto stiamo per dire, ocorre sapere che non è uno solo il senso di quest'opera: anzi, essa può essere definita* polisensa*, ossia dotata di più significati. Infatti, il primo significato è quello ricavato da una lettura* alla lettera*; un altro è prodotto da una*

> *lettura che va al significato profondo. Il primo si definisce* significato letterale, *il secondo, di tipo* allegorico, morale *oppure* anagogico. *E tale modo di procedere, perché risulti più chiaro, può essere analizzato da questi versi: "Durante l'esodo di Israele dall'Egitto, la casa di Giacobbe si staccò da un popolo straniero, la Giudea divenne un santuario e Israele il suo dominio". Se osserviamo solamente il* significato letterale, *questi versi appaiono riferiti all'esodo del popolo di Israele dall'Egitto, al tempo di Mosè; ma se osserviamo il* significato allegorico, *il significato si sposta sulla nostra redenzione ad opera di Cristo. Se guardiamo al* senso morale*, cogliamo la conversione dell'anima dal lutto miserabile del peccato alla Grazia; il* senso anagogico *indica, infine, la liberazione dell'anima santa dalla servitù di questa corruzione terrena, verso la libertà della gloria eterna. E benchè questi significati mistici siano chiamati con denominazioni diverse, in generale tutti posso essere chiamati* allegorici*, perché sono traslati dal senso letterale o narrativo. Infatti* allegoria *viene ricavata dal greco* alleon *che, in latino, si pronuncia* alienum, *vale a dire* diverso[1].

Dessa forma, construindo uma obra *'polisensa'*, é possível pensar que o escritor acreditasse, ou pelo menos quisesse fazer crer, de ter sido realmente "raptado" e, dessa forma, ter recebido a missão de ser um espírito profético, coisa já muito difundida por diversos escritores anteriores a ele. A "Divina Comédia" é um poema que, mesmo sendo supostamente embasado em uma literatura chamada de religiosa, não pode ser lida baseada na autoridade da doutrina cristã, mesmo que a Bíblia tenha sido amplamente utilizada pelo poeta como fonte temática, estilística e narrativa.

E é, talvez, pensando-se no caráter teológico de sua reflexão, que muitos intérpretes de Dante tendem a encontrar as fontes de inspiração do seu poema na tradição teológica, sem considerar que a ideia própria da "Comédia" represente uma negação substancial de tais fontes, mesmo se não declarada pelo autor.

À inabalável fé na vida *oltretomba*, como único e verdadeiro caminho, unia-se, na obra de Dante, o forte sentimento das coisas do mundo. Por isso, o acontecimento terreno de cada indivíduo não podia ser visto como uma realidade definitiva e única, mas como uma ligação

[1] ALIGHIERI, 2011.

imediata entre céu e terra, determinada pelo divino, que, futuramente, seria a realidade verdadeira.

De forma mais geral, o fascínio do reino do *oltretomba* dantesco não está no que se pode revelar, na visão que se lhe terá revelado, mas na vivência do sentir. O certo é que, no momento da leitura, o que se vê não é uma miscelânea de textos antigos ou modernos, mas a junção de conceitos e imagens que habitaram, e ainda habitam, o coração da humanidade. O "Inferno" desenhado por Dante, por exemplo, não contradiz substancialmente a figuração herdada da Antiguidade, a quem deseja voluntariamente filiar-se, escolhendo como seu guia Virgílio, autor da "Eneida".

> Na *Comédia* de Dante, Virgílio tem o papel de guia numa região controlada pelo ciclo natural – o inferno que fica no centro da terra e o purgatório em sua saída. A partir deste ponto Virgílio deixa Dante; quem o guia é a própria Beatriz, pois Virgílio jamais poderá contemplar a visão beatífica. Na terra sua visão pode avançar até a idéia de renovação, mas nunca irrompeu na de ressurreição[2].

Assim como Enéias, o herói desses versos, o poeta que narra "Divina Comédia" desce ao inferno para conhecê-lo, e é lá que encontra as principais personagens da história da Itália, passada e presente, cujo juízo é filtrado pelos valores da igreja, a saber: os pecados capitais, a venalidade, a concupiscência. Dante poeta confere forma ao inferno, em cujo centro inferior, como uma pirâmide invertida, coloca Lúcifer, imperador do mundo subterrâneo e senhor de todo o mal.

Partindo do princípio de que o 'mal' está acorrentado no fundo do inferno, o autor usa o termo 'comédia' para intitular seu poema no sentido que ele tem para a cultura medieval. Dizendo comédia ele não quer referir-se ao teatro ou a um tipo de espetáculo, mas às distinções de língua e estilo elaboradas pela retórica. Ele define a comédia como: um gênero de narração poética. Na concepção aristotélica, a comédia procura imitar os homens piores e a tragédia melhores do que, em geral, eles são. Para Dante autor, o termo comédia refere-se ainda a uma obra que começa infeliz e termina em felicidade. Por isso a narrativa começa no "Inferno", onde se encontram as almas atormentadas e se encerra no "Paraíso", lugar

[2] FRYE, 2004, p.126.

das almas abençoadas, abrindo a possibilidade de salvação para o homem enquanto indivíduo e para os homens em geral.

A matéria teológica da salvação afrontada por Dante autor o expunha a riscos de suscitar, principalmente no ambiente eclesiástico, muitas reservas e objeções à sua obra. Os dominicanos foram os principais questionadores do poeta. Já em relação aos políticos, sua indignação poderia dificultar, ao menos em um primeiro momento, a circulação da obra. A adoção do vulgar era o obstáculo colocado pelos intelectuais para reconhecer o poema como verdadeira obra-prima; porém, mesmo diante de todas essas dificuldades, a "Divina Comédia" teve uma grande difusão, comprovada principalmente pelo elevado número de manuscritos através dos quais foi transmitida. Para Octavio Paz, em "O arco e a lira": "O poeta, ao contrário [do propagandista], opera de baixo para cima: da linguagem de sua comunidade para a do poema. Em seguida, a obra regressa às suas fontes e se torna objeto de comunhão. A relação entre o poeta e seu povo é orgânica e espontânea"[3].

Dante utilizou-se da força manifestada através do povo para produzir seu poema, assumindo o gênero apocalíptico e o italiano vulgar como seus instrumentos, na batalha contra a ignorância e a prepotência intelectual vigentes na época. Dessa forma, assim como os profetas que, revestidos da graça de um senhor maior, tiveram a possibilidade de ver e de falar a respeito de coisas não presenciadas por nenhum outro ser vivente, Dante também se fez profecia e alcançou a alma humana como poucos foram capazes de fazer.

Por encerrar um caráter mais 'popular', o pensamento de Dante autor não pode ser classificado de original, mas de eclético. Ele não cria uma filosofia nova, pois tem a formação típica de seu tempo, fundada sobre uma base de cultura religiosa e clássica, adquirida, sobretudo esta última, através das obras e compilações da tarda antiguidade. Depois de sua experiência incompleta no "*Convivio"* e no "*De vulgari eloquentia"*, o empenho filosófico de Dante culmina na "*Monarchia"*, concebida pelo autor como uma contribuição original para o aprofundamento do tema 'político'. Na história de Dante, as figuras do poeta e do filósofo se alternam na ribalta, sobretudo no sentido em que o poeta os faz próprios, exclusivos, usando formas fantásticas. Os temas do filósofo retomam e esclarecem de forma lógica os motivos sentidos pelo poeta. E tais fórmulas não se

[3] 1982, p.50.

aplicariam mal ao poeta da "*Commedia*", que é uma obra de narração. O autor, Dante Alighieri, constrói uma personagem autobiográfica que conta, envolvendo o leitor explicitamente, a experiência extraordinária por ela vivida em uma época precisa de sua vida, aos 35 anos. O narrador molda seu comportamento sobre o dos profetas bíblicos: ele se coloca como aquele que se refere a uma experiência verdadeira de contato com o sobrenatural. O comportamento profético é confirmado e justificado no "Paraíso", onde Dante recebe de autoridades supremas o encorajamento para manifestar a sua visão e transmiti-la aos homens com a mensagem que esta contém. A viagem é um modelo espiritual, a conversão, que concorre para criar a estrutura conceitual e temática com que Dante organiza o poema, qual seja: o problema da salvação individual de uma alma perdida na selva do pecado e, o mais geral, da salvação de toda a humanidade, que perdeu o caminho do bem indicado por Jesus Cristo.

Os profetas, segundo a tradição judaica, se faziam portadores da voz de um povo que clamava por justiça e que desejava mudar o que lhes era apresentado como ordem natural dos acontecimentos. Eles eram emissários de uma verdade que se ocultava aos olhos daqueles que desejavam que nada mudasse para que o poder fosse perpetuado nas mãos de poucos. E Dante retomou a ideia e figura dos profetas do judaísmo por ser um grande chefe político, que se utilizou das armas que lhes eram oferecidas para reverter a ordem tida como 'natural' das coisas. Escrever para a elite da época era o previsível, mas voltar-se para aqueles menos letrados, além de ser difícil, era condenar-se ao esquecimento.

O poeta, assumindo a posição de profeta, poderia ser visto e tido como um orador maior, ser supremo, que se dirigia aos seus contemporâneos a partir de uma linguagem talvez menos clerical ou teológica. Esta linguagem, por vezes poética, produzia imagens que tocavam aqueles que as liam.

Por isso, por sua linguagem poética e abrangente, tentando contar e se revelar como história de um povo, o gênero desta obra é reconhecido como o de um poema épico com elementos líricos. Mas, para além da literatura, ou do épico e do lírico, a narrativa é repleta de pensamentos filosóficos, referências a figuras históricas e mitológicas com grande interferência no modo de pensar de Dante e das pessoas do medievo.

> *La conoscenza della* Commedia *non è un evento che si limiti ad interessare il mondo dei retori, dei grammatici, dei filosofi, ma*

> *condiziona in modo determinante lo svolgimento della successiva letteratura allegorico-didattica: un fatto, dunque, d'eccezionale portata culturale, idoneo ad investire ogni campo del sapere, ogni atteggiamento morale, tutte le forme dell'espressione letteraria*[4].

Historicamente falando, e aproximando-nos mais do período de Dante, tentando seguir a orientação da formação intelectual da época, já na segunda metade do século XII, é possível dizer que a Europa ocidental foi inundada por várias traduções do grego e do árabe. Os dois maiores centros dessas traduções foram Palermo (Itália) e Toledo (Espanha). Em muitos casos, era o clero o responsável por essas traduções. Convém lembrar ainda que, entre os séculos XI a XIV, parece ter havido um ressurgir cultural da Itália e é quando estudos não só literários, mas também teológicos, filosóficos, jurídicos e científicos passam a se ampliar e se desenvolver na península. Geralmente, um problema comum, discutido por essas ciências, era o da relação homem-Deus, o referente à missão moral e aos deveres do homem, de disciplinamento de todas as formas de saber herdadas da Antiguidade, e a resolução de problemas da vida civil e política, todos temas presentes na "Divina Comédia". E em concordância com essa temática, reconhecida como séria ao longo da história pelos comentadores dantescos, na obra ainda são encontrados diversos elementos dramáticos, como, por exemplo, o episódio de Paolo e Francesca ("Inferno", V), ou o do Conde Ugolino ("Inferno", XXXIII).

Dante chamou sua obra de "*Commedia*" tendo por parâmetros a retórica medieval: a narrativa começa na dificuldade, e aqui podemos recordar a "*selva oscura*" mencionada no primeiro terceto do canto I do "Inferno", mas depois terá um final feliz, uma solução positiva, que o poeta representa com o personagem narrador sendo purificado e salvo ao chegar ao Empíreo e ter a visão da luz de Deus. Através da personagem do peregrino do além, o autor da "*Commedia*" também constituiu uma figura de si próprio que, para além do poema, une em uma rede de sentido toda a obra dantesca. Em particular, o personagem narrador é um poeta e, em sua viagem, encontra outros poetas e se compara a eles, como figuração de um futuro de glórias. Esta comparação faz parte do fluxo narrativo e, contemporaneamente, institui uma dimensão de crítica e autocrítica literária, em cujo poema se reflete nele mesmo.

[4] PETROCCHI, 1998, p. 60.

> [...] assim, o acontecimento terreno é uma profecia ou *figura* de uma parte da realidade divina total que será revelada no futuro. Mas esta realidade não é apenas futura; já está presente na visão de Deus e no outro mundo, o que quer dizer que, na transcendência, a realidade revelada e verdadeira está sempre ou atemporalmente presente[5].

A figura, por estar localizada em dois momentos distintos na linha do tempo, fica entre a ficção e a verdade, o presente e o futuro. A figura pode surgir também como um ídolo, um sonho, uma visão, ou até mesmo uma fórmula matemática, mas, em geral, terá sempre o sentido de prefiguração.

> A *Comédia* é uma visão que considera e proclama a verdade figural como já preenchida; caracteriza-se precisamente por realizar, inteiramente dentro do espírito da interpretação figural, a ligação da verdade revelada pela visão com os acontecimentos terrenos, históricos[6].

De tal maneira, mesmo a "Divina Comédia*"* sendo a descrição do estado em que as almas se encontram após a morte, seu tema continua sendo o da vida sobre a terra e todos os acontecimentos que a circundam. Isso é pertinente se se pensa que Dante acreditava realmente na convivência harmoniosa entre a história da salvação e o poder secular exercido pelos imperadores e papas. Porém, ele mesmo deixa claro, principalmente na "Monarquia" que, para que isso ocorra, o poder temporal não deveria ser exercido pelo papa, assim como o poder espiritual não era pressuposto do imperador.

Retornando especificamente ao poema e sua concepção, pode-se dizer que o tema central do poema, a viagem ao *aldilà,* não era um tema inédito nem original na época de Dante. A "Divina Comédia" pode ser vista como uma espécie de resumo, talvez uma síntese, uma formatação literária, de outras tantas imagens extraterrenas, surgidas antes do poema. Na esfera literária da Idade Média, era largamente difundido o uso das visões, das viagens ao mundo do pós-vida, dos itinerários alegóricos. Jean Delumeau, ao falar sobre esses viajantes e visionários, e seus relatos, diz que:

[5] AUERBACH, 1997, p. 61.
[6] AUERBACH, 1997, p. 57.

> *Alumbramento* foi o meu ao me ver pela primeira vez diante do retábulo de Gand, que talvez seja a mais rica das sínteses paradisíacas da pintura ocidental. Alumbramento, sobretudo, dos visionários e dos viajantes do além, cujos escritos e relatos definiram as estruturas e revelaram as belezas do paraíso cristão. Eles viram "abertas as portas do céu". Contemplaram "as realidades do céu superior": "uma morada cujo piso era brilhante como ouro e prata", "eleitos tão belos diante do trono de Deus quanto a luz do fogo", o empíreo como "uma rosa de pétalas extremas". [...] Esse *espetáculo* tinha seu lugar exato na parte mais alta dos céus, de acordo com a cosmografia vinda de Aristóteles e de Ptolomeu e tida por intangível. Além disso, ele tornava-se crível por uma teoria das evasões da alma, certificada pelas melhores autoridades da Antiguidade pagã e cristã[7].

Também a própria "Divina Comédia" se concretiza em uma visão, em uma viagem ao mundo dos mortos, em um poema alegórico. Todo o poema, assim como qualquer outro texto literário, pode ser interpretado em diversos níveis, mas é o contexto religioso que nos conduz em direção a uma interpretação em nível alegórico, mítico e moral. Para Italo Calvino:

> Dante está falando das visões que se apresentam a ele (ao personagem Dante) quase como projeções cinematográficas ou recepções televisivas num visor separado daquela que para ele é a realidade objetiva de sua viagem ultraterrena. Mas para o poeta Dante, toda a viagem da personagem Dante é como essas visões; o poeta deve imaginar visualmente tanto o que seu personagem vê quanto aquilo que acredita ver, ou que está sonhando, ou que recorda, ou que vê representado, ou que lhe é contado, assim como deve imaginar o conteúdo visual das metáforas de que se serve precisamente para facilitar essa evocação visiva. O que Dante está procurando definir será, portanto, o papel da imaginação na *Divina Comédia*, e mais precisamente a parte visual de sua fantasia, que precede ou acompanha a imaginação verbal [8].

Dante não parece reconhecer que sua poesia seja uma ficção. Muito pelo contrário, o poeta diz ser sua narrativa a verdade, a verdade universal, testemunhada por ele em sua viagem. "O que o peregrino Dante vê e diz na

[7] DELUMEAU, 2003, p. 21.
[8] 1988, p. 99.

narrativa do poeta Dante pretende convencer-nos perpetuamente da inescapabilidade poética e religiosa de Dante"[9].

A religião era o contexto natural para as pessoas do medievo, os conceitos da vida quotidiana podiam ser entendidos através da cosmologia religiosa da época. O caminho percorrido por Dante representa a viagem simbólica do homem, caminho trilhado por Dante-protagonista e por todos os que faziam parte da sua sociedade. Esta viagem simbólica seria também a nossa viagem, o caminho de Dante simboliza a vida no sentido bíblico, a vida de todos nós. O tema religioso e com fundamentação bíblica, pareceu ser um dos combustíveis para a fácil e rápida divulgação do poema.

Diversos documentos e testemunhos nos indicam que a "Comédia" penetrou amplamente também em ambientes de cultura não especializada, inclusive entre os mercantes e artesãos. "De Dante não sobrou nem um autógrafo, nem mesmo uma assinatura. Todavia a *Comédia* difundiu-se rapidamente graças à atividade dos copistas. Já na metade do *Trecento* existiam, em Florença, oficinas para a produção artesanal de cópias da *Comédia*"[10].

A riqueza de seu conteúdo, o fato de ter sido escrita em vulgar e a eficácia das máximas dantescas fizeram da obra como que um depósito de sabedoria e sentenças morais conhecidas pelo povo. E mais: além da transmissão do texto escrito, houve também uma intensa transmissão oral, reconhecida principalmente pela frequência em que o poema era aprendido de cor e utilizado como repertório de citações.

Mas, seria possível dizer que o profeta, por seu estigma religioso, dá uma característica de fé a seus escritos? Ou, em outras palavras, seriam os escritos norteados pela fé privados de qualquer valor literário? Acreditamos poder dizer que esta seria uma forma preconceituosa de encarar a literatura, já que esse seria um julgamento que não levaria em conta as especificidades históricas, geográficas, temporais e até mesmo culturais que nortearam essas criações literárias. Se julgarmos desta maneira, poderíamos dizer que a "Divina Comédia" deveria ser banida do cânone ocidental, já que suas imagens foram eleitas, durante muitos séculos, por uma religião vista como oficial, como relatos verdadeiros do pós-morte.

Dante desejava que todas as pessoas o entendessem, por este motivo escolheu o tema religioso e escreveu sua obra em idioma vulgar. Ele

[9] BLOOM, 1995, p.81.
[10] LUPERINI, 1989, p. VIII.

foi o primeiro a ousar sonhar uma língua literária unida que, mais tarde, se transformaria no italiano. Ele escreveu em dialeto toscano, o dialeto que ele falava, e este formou a base da língua italiana de hoje, graças à sua escolha. Somente este fato já faria da "Divina Comédia" uma obra de grande importância. Dante é considerado o pai do idioma italiano porque reconhece a supremacia do vulgar sobre o latim, em uma realidade cultural de plurilinguismo que se apresenta durante a Idade Média. O vulgar que ele propõe é uma língua literária substancialmente toscana, de derivação siciliana, a língua da sua poesia. O conflito linguístico vulgar/latim, demonstrado em suas reflexões, reflete diretamente o conflito político entre uma concepção laica de Estado e uma concepção eclesiástica, e propõe que a Itália só poderia ter uma identidade político-cultural se seus intelectuais adotassem o vulgar italiano e os valores que este exprimia não só poética, mas também politicamente. Através da leitura da "Divina Comédia", o leitor culto italiano teria, pela primeira vez, a clara sensação de pertencer a uma civilização que, mesmo resguardadas suas características individuais, possuía bases comuns.

Ainda refletindo sobre a abrangência da "Divina Comédia", pode-se afirmar que o texto aqui em questão é comumente chamado por seus comentadores, ao longo de sete séculos, como a 'enciclopédia do Medievo', isso porque Dante, com suas experiências de estudioso, de filósofo e de crente em Deus, construiu uma obra que contém todos os elementos da cultura da sua época. Pelas suas experiências pessoais e pelo caminho trilhado por seu protagonista, ele criou uma síntese perfeita da visão cósmica da Idade Média, na forma de uma composição artística perfeita, um "clássico da literatura". Para Italo Calvino:

> Os clássicos são livros que exercem uma influência particular quando se impõem como inesquecíveis e também quando se ocultam nas dobras da memória, mimetizando-se como inconsciente coletivo ou individual. [...] Os clássicos são aqueles livros que chegam até nós trazendo consigo as marcas das leituras que precederam a nossa e atrás de si os traços que deixaram na cultura ou nas culturas que atravessaram (ou mais simplesmente na linguagem ou nos costumes). [...] Os clássicos são livros que, quanto mais pensamos conhecer por ouvir dizer, quando são lidos de fato mais se revelam novos, inesperados, inéditos[11].

[11] 1991, p.10-12.

E assim é o poema dantesco. Sua estrutura é grandiosa e perfeita em sua simetria. Toda sua estrutura se baseia no número três, e isso se dá por motivos bem claros, já que Dante faz referência também com este método à Trindade cristã. O poema é composto por, exatamente, 14233 versos, organizados em cem cantos, agrupados em três partes, conhecidas como: "Inferno" (34 cantos), "Purgatório" (33 cantos) e "Paraíso" (também 33 cantos). Esta estrutura simétrica garante uma arquitetura unitária ao poema, assim como quando admiramos a arquitetura perfeita de uma catedral.

Tomás de Aquino, filósofo que influenciou de maneira muito incisiva o pensamento de Dante, definiu com grande clareza os três momentos e os três níveis do possível conhecimento das coisas divinas: duas se referem a este mundo (razão e revelação), e a terceira (visão) se realiza no outro mundo. Novamente o três. A vida do além, ilustrada por Tomás de Aquino, e relativa ao período que precede o Juízo Final, é como será vista em Dante, na "Divina Comédia", que repropõe com grande força poética a versão ortodoxa, proposta pelo filósofo, desta primeira experiência das almas após a morte. Para Dante, a razão norteia seu percurso pelo "Inferno", a revelação pelo "Purgatório" e a visão pelo "Paraíso".

Neste momento, pensando-se mais em poesia e crítica, o autor conhece as poesias dos sicilianos e dos poetas toscanos e vê com clareza o percurso da poesia que passa de um ideal cortês a um mais espiritual dos '*stilnovisti*'. O poeta é também um grande experimentador de diversos gêneros poéticos e é este exercício que lhe prepara o caminho para a "Divina Comédia", onde se utiliza do trágico, do cômico e também de uma pluralidade de linguagens. É por isso que não se pode considerar que a "Divina Comédia" represente um novo gênero, tão original e extraordinário que Dante tenha criado do nada. Na realidade, o grande mérito do autor está no fato de ele ter reunido vários conceitos, vários pensamentos que estavam adormecidos por trás de formas literárias já existentes como lendas, visões, tratados, sonetos, canções e outros tantos gêneros literários já divulgados na época, mas que, na maioria das vezes, não tinham seu valor reconhecido. A substância de seu gênero inovador está na tradição popular criada em torno dos segredos da alma e é esta imagem que o autor quer representar. Para Luperini:

> [...] *Dante non poté produrre né imitatori né continuatori: in parte perché la sua opera, la Commedia, aveva caratteristiche eccezionali*

> *di grandiosità e complessità che la rendevano inimitabile, in parte perché, pur essendo un vero laboratorio di geniali innovazioni e soluzioni espressive, essa non inaugurava un genere, ma anzi nel suo impianto raccoglieva, perfezionava ed esauriva tendenze che venivano già dall'epoca precedente*[12].

Retornando-se ao número três, além deste aparecer na concepção filosófica e na forma do poema, também aparece na estrutura física do mundo do além como uma estrutura complexa e orgânica, que corresponde às concepções cosmológicas medievais. Segundo estas concepções, a terra permaneceria imóvel no centro do universo e seria dividida em dois hemisférios: o setentrional, habitado pelos homens, e o meridional, coberto pelas águas do planeta. Exatamente no meio do hemisfério setentrional, estaria localizada a cidade de Jerusalém, sob a qual se abriria um enorme abismo, que desceria até o centro da terra, onde permaneceria preso, em um lago de gelo, Lúcifer. Este imenso abismo, no formato de um cone de cabeça para baixo, seria o inferno, o qual seria precedido por um vestíbulo, zona na qual se encontram aqueles que nem o inferno, nem o purgatório, muito menos o paraíso aceitaram: os covardes. O inferno, após este vestíbulo, seria dividido em nove, isto é, três vezes três círculos concêntricos. O purgatório ficaria localizado no meio do hemisfério das águas e seria representado por uma montanha altíssima. A montanha consistiria em três partes: o antipurgatório, o purgatório propriamente dito e o paraíso terrestre. Em torno da terra estariam localizadas a esfera do ar e a esfera do fogo, e, além delas, nove céus concêntricos, mais uma vez três vezes três, e estes noves céus ficariam rodando em torno da terra. Esses céus mais o Empíreo imóvel constituiriam o paraíso celeste.

Também nas estrofes do poema impera o número três. As rimas são formadas por: aba-bcb-cdc, e os versos são estruturados de modo que três deles formam uma unidade, a famosa *terzina* dantesca.

Ainda sobre o número três, no primeiro canto do "Inferno", aparecem três animais: o leopardo, o leão e a loba. O leopardo, segundo algumas interpretações do poema dantesco, simboliza a luxúria, o leão a violência e a soberba, enquanto a loba representa a avareza e a malícia. E é neste momento que chegamos à questão dos símbolos na "*Commedia".* Na literatura da época em que o poema foi escrito, eram comuns os símbolos e

[12] 1989, p. 152.

as representações alegóricas, que também são frequentes em Dante, que se serviu muito desses meios.

O uso da alegoria era um método muito conhecido não somente pela literatura, mas também por todas as artes figurativas. O simbolismo religioso tinha uma importância enorme, porque as pessoas, nesta época, não sabiam ler, assim, com o auxílio de vários ciclos de afrescos, como o de Giotto, por exemplo, foi possível também a estas pessoas conhecerem as histórias da Bíblia. Pensando sob esta perspectiva, o que se apresenta é a beleza e o poder dessas imagens cristãs, que incendiaram o imaginário popular durante séculos, culminando em sua expressão poética de maior destaque com Dante e sua "Divina Comédia". Para este autor, a fé se transforma em um potente material construtivo para a arte, que se colocou diante dele. Seria a possibilidade de erguer um monumento artístico, talvez mais duradouro que o bronze, que se proporia em ser uma das maiores obras de seu tempo. Dante nos faz observar que a ideia de que a obra sirva à fé deva ser vista de outra forma, ou melhor, ao contrário, devemos entender que a fé sirva à obra para que esta encontre sua plenitude.

Abrindo aqui um parênteses, ainda com o intuito de difundir a obra dantesca, mais do que as alegorias, em 1373, Giovanni Boccaccio foi encarregado, pela República Florentina, de fazer uma leitura em público da "*Commedia*" de Dante Alighieri. Mas sua morte interrompeu a tarefa no canto XVII do "*Inferno*".

Os vários artistas da época usavam os mesmos símbolos, e mesmo as cores tinham uma simbologia muito bem estruturada. Com a ajuda dos vários objetos e cores simbólicos usados nos quadros, as pessoas mais comuns encontravam um modo seguro de reconhecer os vários santos, por exemplo. Os diversos vícios e penas que o poeta apresenta também foram expressos com a ajuda de alegorias. A vida de vícios, que é representada como a selva escura e selvagem, e a vida de virtudes, representada pelo alto da montanha do paraíso terrestre, são colocadas em claro contraste, na "Divina Comédia", no pensamento das pessoas do medievo. E esses vícios vêm representados pelo pecado, que é simbolizado pelo sono no primeiro canto do poema: "Tanto o sono os sentidos me tomara" ("Inferno" I, 11). Desse modo, o personagem Dante não representa somente ele mesmo, mas se coloca como exemplo de cristão em busca da salvação. Esta foi a forma escolhida pelo autor para que o leitor se envolvesse em suas peripécias e participasse ativamente de sua narrativa, já que, assim como Dante, o leitor também não conhecia seu próprio destino eterno. Muitas

vezes, no decorrer do poema, o poeta fala da missão que lhe foi atribuída por Deus, que lhe permitiu viver esta experiência do além, conhecer as consequências do pecado, purificar seu espírito, como exemplo para aqueles que buscam a salvação de suas almas e a salvação de toda a sociedade civil e religiosa.

Os símbolos centrais na "Divina Comédia" são, de um lado os números já mencionados: o três com referência à Trindade, e o nove com referência à Beatriz, e, por outro, a própria viagem ultraterrena que é, em si mesma, alegórica: ela é entendida como um longo processo de purificação, durante o qual toda a humanidade (que é simbolizada através da figura de Dante-protagonista) pode atingir a salvação eterna guiada pela filosofia. Virgílio está presente no poema para simbolizar a filosofia, a ciência humana, a autoridade imperial e a providência que se aproxima. O paraíso terrestre representa a felicidade terrena, enquanto Beatriz simboliza a graça de Deus e também a sabedoria final da teologia. A descida de Beatriz ao inferno leva consolo a Dante e a toda a humanidade. A figura da mulher perfeita, doce, graciosa, piedosa e especialmente o conhecimento de Beatriz, que possui todas as virtudes, na vida de Dante era também um tema central. Mesmo os seus poemas, escritos no famoso "*Dolce Stil Nuovo*", falam desta mulher celestial. Na "*Commedia*", é Beatriz quem se faz de guia para o protagonista desde a soleira do paraíso até o Empíreo, e foi ela quem mandou Virgílio para ajudar Dante no caminho precedente.

Pensando, então, na simbologia que envolve a figura de Beatriz, a "Divina Comédia" poderia ser entendida como a descrição da conquista da fé partindo-se dela mesma. Cada canto do poema seria uma progressão fiel aos preceitos de fé, que parecem crescer em concordância com a obra. Sem as manifestações de fé, das quais Dante tinha conhecimento, não se poderia chegar à narrativa final de seu poema. E, sem alcançar a beleza que o poeta almejava, a tentativa de escrever a "Divina Comédia" seria vã. A beleza da obra em Dante dá sentido à existência e até mesmo às suas próprias convicções morais, filosóficas e religiosas, vinculadas às questões de fé conhecidas no seu tempo.

Já Virgílio é escolhido para ser um dos guias do autor porque, como poeta, já havia descrito o reino dos mortos e também porque, na "Eneida", acreditava-se ter ele preanunciado a vinda de Cristo. Virgílio foi um grande poeta da antiguidade e autor de várias obras, entre as quais está a "Eneida", obra que, segundo Dante Alighieri, o teria inspirado na escrita da "Divina Comédia". A "Eneida" conta a história da fundação de Roma por

Enéas. Dante conhecia as obras de Virgílio e se dizia influenciado por seu estilo poético. Ao longo de muitos séculos, a égloga IV de Virgílio foi interpretada como uma intuição pré-cristã da vinda de Jesus Cristo, e o poeta visto como um profeta que teria anunciado o início da era cristã. Assim, o poeta latino, guia de Dante até o paraíso terrestre, é um professor de vida moral e depois poeta da universalidade do Império Romano. Virgílio mostra a Dante, já nos primeiros versos da "Divina Comédia", que, antes dele, somente Enéias e Paulo visitaram o reino dos mortos. Enéias teria recebido de Deus a missão de fundar Roma (a representação do mundo pagão), sob cujo Império haveria de nascer Jesus. E Paulo teria a missão de pregar e difundir a palavra de Deus aos homens (representação do mundo cristão). Já Dante, por sua vez, passaria a ter por missão guiar toda a humanidade pela estrada do bem, desaparecida em função da corrupção da igreja (a representação do surgir de uma nova era).

Os visitantes do além, Enéias, Paulo e Dante, teriam, como sentimento maior que move suas ações, o amor. E o amor é outro tema encontrado no poema dantesco, como também na vida da humanidade. A história do amor infeliz de Paolo e Francesca é muito comovente. Eles são pecadores porque o amor deles é um amor extraconjugal, mas, mesmo assim, são personagens que chamam a atenção dos leitores de maneira positiva e comovente. E, assim, com esta relação ambígua, com um inflexível juízo moral da religião, Dante já apresenta o homem moderno, que entende que em todas as questões que envolvem a moral e a vida não existem necessariamente juízos justos e simples. O espírito de Dante denota um sentimento de mundo fundado sobre uma fé muito grande, um juízo seguro e uma grande força de vontade. Para o Dante da "Divina Comédia", o problema central é conhecer o lugar limitado que ocupa o homem no universo, criado e dominado por Deus. Ou seja, para Dante o homem não é nada sem Deus e Seu amor. De tal maneira, toda a estrutura simbólica de seu poema, tanto em seu desenho figurativo como na sua organização de conceitos morais, é baseada em uma total aceitação da vida cristã assim como ela era concebida durante sua época.

Ainda analisando Dante e seu tempo, na estrutura física e na jurídico-moral, o enorme mundo criado pelo poeta, das simetrias à harmonia, tudo foi rigorosamente observado, mas a real e autêntica grandeza da "Divina Comédia" está, talvez, mais no seu significado poético, e não somente em sua estrutura perfeita. Dante se faz grande não tanto por

sua doutrina, ou por sua moralidade, mas muito mais por sua excelência poética.

Mário Praz, sobre Dante, faz a seguinte afirmação:

> Já em 1892, Janitscheck escrevera que "Giotto descobriu em pintura a natureza da alma, tal como Dante a tinha descoberto em poesia", e em 1923 Hausenstein concluíra que "São Tomás de Aquino, Dante e Giotto são a expressão teológica, poética e figurativa, respectivamente, do mesmo pensamento". Para Rosenthal, a arte de Giotto, como a poesia de Dante, "representa o momento mais alto de um processo de individualização", o qual consiste "de um lado, no surgimento e progresso da chamada naturalidade, e de outro na progressiva corporificação do sobrenatural numa única vida humana", processo que se supõe ter começado na França por volta de meados do século XII e ter-se concluído na Itália nos primórdios do século XIV[13].

Primordial, neste caso, é que o poeta viu seus personagens em seus dramas humanos, numa atmosfera de desespero, sentimento que também nos aflige na cena de Paolo e Francesca. E o comportamento do poeta, diante do narrado pelos personagens 'infernais', é o da simpatia e, ao mesmo tempo, da condenação em relação aos seus personagens, querendo, com isso, atuar uma altíssima missão ética.

Todos estes sentimentos contraditórios, aliados a uma capacidade de utilizar e inventar soluções estilísticas e verbais tão eficazes, fazem da "Divina Comédia" uma verdadeira obra-prima mundial. Para conhecer Dante, saber o que foi sua vida e sua obra, compreender as suas ações, penetrar na sua mente e no seu coração, não basta ler uma 'introdução' que, para falar do poeta, poderia ser, inclusive, um livro. Seria necessário, para uma apresentação digna, que o intérprete dividisse com ele não somente seu gênio criativo, ou pelo menos sua paixão pela unidade, um pouco da paixão monumental que continuamente o solicita. Não, o melhor que se pode dizer e que pode fazer um leitor de Dante, é convidar os mais jovens que ele para lerem a obra, uma página após a outra, na sequência, como cada um vive sua própria vida, um dia atrás do outro. Ler até o fim, sem pular nada, mesmo que com isso advenha o cansaço. Ler o poema como um mundo que esteja totalmente em suas mãos. Lê-lo como uma obra 'aberta' e não como um bloco unitário pré-estabelecido em relação a

[13] 1982, p. 70.

conceitos e formas. Não podemos ler a "Divina Comédia" como o autor o teria desejado, para reconhecer a nossa posição de homens no Criado. Não a lemos somente como grandioso documento de história intelectual ou como monumento de sabedoria técnico-literária. Devemos lê-la e relê-la porque as ideias e as exortações de Dante, reemersas na corrente do sentimento, se transformaram em matéria para uma potente fantasia formadora. A interpretação se faz mais rica quando feita a partir dos instrumentos artísticos utilizados pelo próprio autor e que foram amadurecendo com o tempo, através da reflexão sobre suas premissas teóricas, com o esclarecimento e o distanciar-se das questões de cunho polêmico, já que a "Divina Comédia" tem um narrador que também é personagem da ação: é o herói que conta sua própria história. Mesmo assim, não é possível perder de vista que a obra é fortemente unitária, pois há nela uma organicidade narrativa e uma coerência temáticas muito grande. É uma obra total no sentido em que apresenta uma matéria que implica, necessariamente, dentro da perspectiva cristã, o envolvimento de todas as habilidades das quais a mente humana é capaz.

Referências

ALIGHIERI, Dante. *Divina comédia.* Tradução de Xavier Pinheiro. São Paulo: Atena Editora, 2003. Disponível em: http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/divinacomedia.pdf

_____. *Lettera a Cangrande.* Trad. De Maria Adele Garavaglia. Biblioteca dei classici italiani di Giuseppe Bonghi. Disponível em: http://www.classicitaliani.it/dante/cangran.htm

AUERBACH, Erich. *Figura*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1997.

BLOOM, Harold. *O cânone ocidental*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

CALVINO, Italo. *Lezioni Americane*: sei proposte per il prossimo millenio. Milano: Garzanti, 1988.

_____. *Por que ler os clássicos*. Trad. de Nilson Moulin. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

FRYE, Northrop. *O Código dos Códigos*. A Bíblia e a Literatura. Trad. Flávio Aguiar, também autor do posfácio. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

LUPERINI, R. "Presentazione dell´opera". In: ALIGHIERI, Dante. *La Divina Commedia.* Siena: Le Monnier, 1989.

PAZ, Octavio. *O arco e a lira.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PETROCCHI, Giorgio. *Il Paradiso di Dante.* Milano: Rizzoli, 1998.

PRAZ, Mario. *Literatura e artes visuais.* Tradução de José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, Ed. da USP, 1982.

8

A PRESENÇA DE MARIA NO FILME "O REI DOS REIS" E O IMAGINÁRIO FEMININO SOCIAL E DOGMÁTICO CONSERVADOR

RODOLPHO ALEXANDRE SANTOS MELO BASTOS

Introdução

O cinema, embora apreciado como objeto de entretenimento, lazer e como uma produção artística, também precisa ser compreendido como produto de uma indústria e, como tal, precisa ser vendido. O sucesso das bilheterias define os enredos que valem o investimento e aqueles que jamais devem ser veiculados novamente. Assim, as películas exibidas na grande tela, sobretudo nas produções hollywoodianas, devem conquistar o seu espectador através de enredos, atuações, trilha sonora e imagens (além de outras características) nele veiculadas, que precisam encontrar respaldo e diálogo com o pensamento (ou pensamentos) de uma determinada sociedade, datada e histórica.

Esse pensamento, que iremos denominar de imaginário, é aquilo que Robert Muchembled (2001) denominou como um fenômeno coletivo, que se constrói sobre a realidade e produzido pelos múltiplos canais culturais que irrigam uma sociedade, não se configurando em um tipo de véu metafísico divino. O imaginário seria uma espécie de maquinaria escondida sob a superfície das coisas, poderosamente ativa, que cria sistemas de explicação e motiva igualmente ações individuais e coletivas.

Bronislaw Baczko (1985), por sua vez, destaca que os imaginários sociais constituem pontos de referência nas produções simbólicas, produzidas pelos grupos sociais em que se percepciona, divide e elabora suas próprias finalidades. Por meio dos imaginários sociais que uma coletividade designa sua identidade e sua representação de si, define os papéis e as posições sociais, exprime e impõe crenças comuns, constrói códigos de "bom comportamento".

Os filmes hollywoodianos que retratam a vida de Jesus Cristo não fogem a essa premissa do público/lucro. Mesmo quando se tratam de filmes, aparentemente ancorados exclusivamente nos evangelhos do Novo Testamento, tais filmes precisam veicular, por mínimas que sejam, informações de um imaginário social e o contexto geográfico e histórico em que está inserido.

Assim, é preciso também levar em consideração o papel atribuído ao feminino, relegado à submissão e passividade em relação ao masculino e suas relações sociais de poder, na tradição Judaica e Cristã. Neste capítulo, entende-se a existência de um imaginário social relativo às mulheres, principalmente aquele forjado no Ocidente cristão e diretamente influenciado por essa tradição religiosa que, por meio das figuras canônicas de Jesus e Maria, representa modelos arquetípicos do que é ser homem ou mulher.

Se na própria religião, como o Cristianismo, existe essa definição de papéis sociais referentes ao gênero, indaga-se: é possível identificar a presença de elementos tanto de um imaginário social (fruto de seu tempo) e canônico (histórico e tradicional) em filmes hollywoodianos que relatam sobre a vida de Cristo, no que se refere às mulheres? Mesmo esses filmes se ancorando na Bíblia e nos investimentos da Igreja em relação as mulheres através da figura de Maria, sobretudo no período medieval, é possível perceber em alguma dessas produções a existência da presença de um imaginário feminino social, condizente com a época em que esses filmes foram lançados? Ou seja, um filme sobre Jesus pode comportar, ao mesmo tempo, a presença de um imaginário dogmático, tradicional, religioso e outro imaginário que dialoga com o contexto histórico de sua produção, ao abordar o feminino através da virgem Maria?

Para responder a tais questionamentos, faz-se necessário compreender como a figura da virgem Maria foi pensada pelos discursos clericais medievais cristão, influenciando diretamente o modelo de conduta feminina. Em seguida, foi discutido como o cinema com temáticas Cristãs, especialmente os filmes que versam sobre Cristo, se relacionam com o imaginário social e o contexto histórico em que os filmes está inserido e a questão acerca da necessidade de serem vendidos. Por fim, foi realizada uma análise do filme hollywoodiano "O Rei dos Reis" (1961) que foi um sucesso de bilheteria e considerado um clássico do estilo, em que veicula uma Maria submissa e recatada, conforme o imaginário mariano veiculado

no medievo, mas também com o ideal feminino conservador da época de sua produção.

Em relação à metodologia, será utilizado na análise fílmica o uso de recursos relacionados ao cinema, como a importância de cortes de cenas, *close-up*, enquadramento, movimentos de câmeras, ângulos, zooms, trilha sonora e o contexto social e histórico onde foram produzidos os filmes.

Todavia, Alexandre Busko Valim (2012) informa que, quando se trata de análise fílmica feita pelo historiador, não existem fórmulas ou receitas. O importante, ao analisar tais documentos, é ter no horizonte que os filmes precisam ser decupados, pois é preciso dividir e reorganizar a narrativa de acordo com as questões consideradas essenciais para a pesquisa. Nesse sentido, conforme o autor é preciso "familiarizar com a 'linguagem cinematográfica', o historiador pode tecer considerações sobre tais documentos de modo mais preciso"[1].

Dessa forma, o cinema além de fonte, também será analisado como instrumento e produto do imaginário social vigente, servindo de veiculação e mantenedor para inúmeras formas de relações sociais e de poder, como as relações de gênero, através da presença de Maria nos filmes sobre Cristo, como em "O Rei dos Reis" (1961).

A construção do imaginário mariano como modelo de feminilidade Ocidental

Para compreender como o feminino é apresentado, através de Maria, nos filmes hollywoodianos que retratam a vida de Cristo, sobretudo no filme "O Rei dos Reis" (1960), é preciso compreender de que forma a mãe de Jesus emerge como referencial para as mulheres na cultura Cristã. Tendo como ponto de partida o fato de que a religião possui participação substantiva na constituição do imaginário social feminino, é necessário analisar a construção da imagem da mulher a ser disseminada pela Igreja Cristã principalmente no período medieval. Todavia, antes, é preciso revisitar os textos do Velho Testamento e o episódio da Criação de Adão e Eva e sua expulsão do Paraíso, e o que foi escrito e disseminado pelos homens ligado a Igreja Cristã sobre esses dois episódios que inferioriza e culpabiliza aquela que teria sido primeira a mulher, de acordo o texto do *gênesis*, para conseguirmos vislumbrar as motivações dos ideais construídos em torno da figura de Maria.

[1] VALIM, 2012, p.298.

Durante a Idade Média têm-se intensas discussões sobre o feminino no seio da Igreja Cristã, onde seus ministros debatem sobre as mulheres e o legado que elas herdaram da mácula do pecado original, cometido por Eva. Extraída da costela de Adão e a ele oferecida como companheira, Eva encerra em si a subordinação feminina ao masculino devido a seu nascimento, feita do homem: um subproduto da obra divina. Segundo Fargette: "[...] é esse osso que correspondia exatamente ao espírito pérfido da mulher"[2]. Criada do homem, a primeira mulher não resiste à tentação e é corrompida pela serpente, que a faz comer do fruto proibido por Deus. Além disso, é ela quem persuade Adão, fazendo com que ambos sejam expulsos do paraíso, momento em que caem em desgosto com o criador.

Eva é estigmatizada e relacionada à desobediência e ao pecado. Assim, os os discursos clericais medievais estão ancorados neste episódio para a construção ideológica da inferioridade da mulher, colocando-a como fonte de todo mal[3]. Nesse sentido, Jacques Dalarun (1990) em seu texto "Olhares de Clérigos" resgata esses discursos referentes ao feminino, pelos homens ligados a Igreja. Ele menciona Tertuliano (223 d.C.), que, dirigindo-se a todas as mulheres, exclama: "Não sabes tu que és Eva, ti também? Tu és o Diabo, tu consentiste na sua árvore, foste a primeira a desertar da lei divina"[4]. Também recorre a Odão de Clunny, que (942 d.C.), retomando a advertência de João Crisóstomo (407 d.C.) dizia: "A beleza do corpo não reside senão na pele. Com efeito, se os homens vissem o que está debaixo da pele, a vista das mulheres dar-lhes-ia náuseas... Então, quando nem mesmo com a ponta dos dedos suportamos tocar um escarro ou um excremento, como podemos desejar abraçar esse saco de excremento?"[5].

Nesse diapasão, Jean Delumeau (1990) informa que Petrarca, no século XIV, identifica a mulher como um verdadeiro diabo, uma inimiga da

---

[2] 2006, p. 62.

[3] Fonte de todo mal, no sentido de as mulheres estarem comumente representadas como mais propícias a pecar, onde os demônios encontraram um terreno mais fértil entre as mulheres do que os homens. Segundo a obra do *Malleus Maleficarum,* o demônio não conseguindo manipular os homens, utilizará as mulheres, que entrando em seus corpos, vão realizar todos os tipos de malefícios a humanidade. Ver maiores informações em: KRAMER, Henrich e SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras.* Rio de Janeiro: rosa dos tempos, 1997.

[4] TERTULIANO *apud* DALARUN, 1990, p.35.

[5] CLUNNY *apud* DALARUN, 1990, p. 35.

paz, uma fonte de impaciência, uma ocasião de disputas das quais o homem deve manter-se afastado se quer gozar a tranquilidade[6].

Pedro Custódio (2010), por sua vez, comenta que o corpo feminino durante o medievo, com suas especificidades fisiológicas, era motivo de repulsa. O autor ainda relata que na obra *Etimologia*, de Isidoro de Sevilha (560-636), é comentado "o poder destrutivo, maléfico e monstruoso do mênstruo" e que o papa Inocêncio III (1161-1216), no livro *De miséria condicionis humanae*, afirmou que esse poder provocaria doenças no homem, morte das plantas, loucura nos cães e ferrugem.

A imagem de uma mulher nascida a partir do homem é interessante para o Cristianismo, pois auxilia a controlar e/ou silenciar o feminino que até então havia gozado de certo prestígio em sociedades pagãs que tinham seus próprios referenciais para as mulheres. Como religião patriarcal, devota de um Deus (e não de uma Deusa), a prevalência do masculino deveria ser garantida em detrimento do controle sobre o feminino.

Embora esse controle fosse necessário por parte da Igreja para a manutenção de seu poder e privilégios, as portas do paraíso não poderiam se fechar completamente para as mulheres, sob pena de se perder fiéis. Foi com o advento da exaltação do culto a Virgem Maria, como novo modelo de feminilidade, que as filhas de Eva encontram alguma redenção. Pois também era preciso enquadrar a mulher em algum lugar no plano divino ou na economia da salvação cristã. Nesse sentido, Dalarun (1990), em obra já citada, recorre a Isidoro de Sevilha (560-636 d.C.) que afirmava que "Eva é *Vae*, a desgraça, mas também *vita*, a vida", o autor recorrendo também a São Jerônimo (347-420 d.C.) que propunha: "Morte por Eva, vida por Maria". Dalarun (1990) ainda resgata Santo Agostinho, que diz: "Pela mulher a morte, pela mulher a vida".

Para José Rivair Macedo (2002), Maria é a nova Eva; aquela que permaneceu virgem e que se tornou o novo ideal feminino para as mulheres Cristãs, em que o século XII é a época do impulso mariano, o tempo pleno de Nossa Senhora, que surgiu como redentora para as mulheres, libertando-as da maldição da queda. Esse é o momento em que "celebram o regozijo do sexo feminino com a 'nova Eva', a mulher símbolo da pureza, da grandeza e da santidade"[7].

[6] PETRARCA *apud* DELUMEAU, 1990.
[7] MACEDO, 2002, p. 70.

De acordo com Jacques Dalarun, "a boa Maria deu à luz a Cristo, e em Cristo deu à luz aos Cristãos[8]. É por isso que a mãe de Cristo é a mãe dos Cristãos e manifesta-se que Cristo e os Cristãos são irmãos". O autor chama atenção que no século XIII, é possível perceber que os Mendicantes, sobretudo os Franciscanos, tomaram a dianteira em favor de difundir a virgem.

> [...] três Franciscanos – Alexandre de Hales (1245), Boaventura (1274) e João Duns Escoto (1308) – e dois Dominicanos – Alberto Magno (1280) e Tomás de Aquino (1274)levados à reflexão pela sua devoção a concepção da virgem lançaram, em meio século, as bases teóricas que permitiram o aperfeiçoamento dos dois últimos grandes dogmas marianos: a santificação de Maria que não era antes senão purificação e a reparação do pecado original em benefício excepcional da mãe do Salvador. Mas com Duns Escoto se transforma numa preservação de toda a mancha desde a origem, e que conduz directamente à Imaculada conceição; a sua assunção corporal ao céu que não é a ausência de morte, mas o afastamento de toda a putrefação. Na concepção como no pensamento, Maria escapa ainda um pouco mais à condição humana[9].

Segundo Howard Bloch (1995), a "fascinação" sobre a virgindade de Maria representava uma preocupação constante da teologia sacramental medieval. Pois, tanto nos primeiros séculos do Cristianismo quanto da Idade Média, tem-se grande investimento na construção dos dogmas marianos, como a Maternidade Divina de Maria que foi reconhecida no concílio da Calcedônia em 451 e o dogma da Virgindade Perpétua de Maria, reconhecida no concílio Constantinopolitano II no ano de 553.

Através de Maria, apagou-se a caracterização negativa de Eva, formulada pelo Judaísmo e o Cristianismo. Silvia Tubert (1996) pontua que sua apoteose como segunda Eva, declarada igual ao Segundo Adão (Jesus), objetivava redimir a humanidade de seus pecados, uma vez que a desobediência de Eva é reparada com a obediência de Maria. Eva representava a inobediência e a sexualidade. Maria reunia as características de submissão, humildade e recato, pois a liberdade sexual representava uma ameaça para a vida pessoal e a ordem social. "Maria, em

[8] 1990, p. 42.
[9] DALARUN, 1990, p.55.

razão de uma escolha aparentemente livre, deixa-se domesticar. Este é o modelo a ser seguido pelas cristãs"[10].

Maria, de certa forma, liberta e redime as mulheres, mas não consegue livrá-las do estigma da inferioridade, restringindo-as ao espaço da família (maternidade) e do lar (ambiente doméstico), afirmando a necessidade dos atributos de subserviência. No tocante à Eva, as mulheres são reprimidas, enquanto em Maria as mulheres são controladas.

A mãe de Cristo aparece em socorro aos homens, porque além de delegar às mulheres um papel secundário na sociedade, contribuiu para que elas fossem as maiores difusoras dos seus valores. Todavia, a construção da veneração e culto mariano e de seus atributos como referenciais para as mulheres, corresponde aos anseios da Igreja Cristã (e mais tarde a Católica) de produzir um ícone feminino de adoração que não questione a ordem estabelecida, relegando às mulheres um papel secundário na sociedade, limitando seus espaços de atuações.

Com isso, Maria transforma-se na porta-voz das ordens do Pai, com a intenção de legitimar a autoridade do homem por meio da mulher. Para Tânia Navarro Swain, o cristianismo "reintroduz no imaginário a figura da deusa – afastada do poder da criação – através do culto a Maria que reúne, paradoxalmente, os ideais construídos para a mulher na ordem do pai: Virgem e Mãe"[11].

Encontra-se em Maria o referencial oposto à Eva, restaurando a condição das mulheres que seguem seu exemplo. A sobreposição de Maria (virgindade) em relação à Eva (sexualidade) também pode ser percebida em suas iconografias, como a imagem de Nossa Senhora das Graças ou Nossa Senhora da Conceição, quando aparece com os pés sobre a cabeça de uma serpente, que é próprio o mal encarnado, o antigo modelo feminino que deve ser superado e esquecido. É o arquétipo e o ideário dos atributos mariano sobre a condição decaída de Eva. Para Swain, é a "figura hierática da mulher em suas vestes talares, de pés sobre o mundo, esmagando e dominando a serpente sob seu calcanhar"[12].

[10] TUBERT, 1996, p. 102.
[11] 1998, p. 51.
[12] 2000, p. 43.

Figura 1: Nossa Senhora das Graças.

Fonte: Disponível em: http://hpblusukan32.hol.es/livraria/livraria-e-distribuidora-joo-paulo-ii-livros-cds-e-.html. Acesso em: 24/07/2016.

Esse imaginário mariano foi veiculado em todos os meios de informação e comunicação na sociedade, através das iconografias, literatura, músicas, artes plásticas e visuais, teatro, cinema, novelas, entre outros. Isso contribuiu para que o imaginário mariano como *ethos* dedicado ao feminino se naturalizasse e adquirisse valor de verdade, atuando como justificativa e legitimação para todo tipo de ordenamento de controle político e jurídico sobre as mulheres.

Nesse sentido, é possível perceber o feminino através da presença de Maria no cinema, por meio da tradição de seu imaginário e do contexto histórico em que essas produções estão inseridas. Maria, que tem um significado e um sentido, pode ser pensada em sua materialidade e na presentificação de seu passado enquanto símbolo. Sendo assim, para entender a presença de Maria em "O Rei dos Reis" (1961), e como sua presença comporta tanto seu imaginário tradicional (aquele construído no

medievo por discursos clericais) como as marcas temporais do momento de produção do filme, é preciso compreender o que Gumbrecht entende como "cultura de presença" e "cultura de sentido".

Gumbrecht (2010) destaca que houve uma supervalorização por parte da cultura ocidental, da herança de um legado metafísico e cartesiano, dos modelos interpretativos de apreensão dos fenômenos, o que ele vai chamar de campo hermenêutico ou "cultura de sentido", reivindicando assim uma revisão dessas premissas. O resultado é um crescente desejo de presença (não interpretativa) no ocidente, que se manifesta, sobretudo, através da cultura de massa, expresso nas artes e no fascínio pelo passado.

> [...] os fenômenos de presença não podem deixar de ser efêmeros, não podem deixar de ser aquilo que chamo de "efeitos de presença"; numa cultura que é predominantemente uma cultura de sentido, só podemos encontrar esses efeitos. Para nós, os fenômenos de presença surgem sempre como "efeitos de presença" porque estão necessariamente rodeados de, embrulhados em, e talvez até mediados por nuvens e almofadas de sentido[13].

Os conceitos de "cultura de presença" e "cultura de sentido" não se excluem, embora não sejam complementares, principalmente ao pensar uma sociedade moderna que, segundo Gumbrecht: "[...] todas as nossas relações (humanas) com as coisas do mundo devem ser relações fundadas ao mesmo tempo na presença e no sentido"[14]. Com isso, no cinema ambos os efeitos acontecem (presença e sentido), sendo uma representação social capaz de produzir "efeitos de presença". Maria pode revelar através de sua presença, no filme "O Rei dos reis" (1961), tanto seu imaginário tradicional quanto informações do contexto histórico em que está inserida.

Compreendendo a forma como Maria se constituiu dentro da cristandade, enquanto referencial feminino, em especial na Igreja Católica, é necessário entender de que forma ela foi incorporada pela sociedade e divulgada nos filmes sobre a vida de Cristo, principalmente na produção de Nicholas Ray.

[13] GUMBRECHT, 2010, p.135.
[14] 2010, p.136.

Breve consideração entre cinema e Cristianismo

O cinema, que integra o circuito midiático dos meios de comunicações e também mantém relação com o imaginário social, opera como instrumento de veiculação de símbolos, imagens, valores, atitudes, opiniões, comportamentos e crenças que configuram uma determinada realidade social e espírito de época. Os filmes religiosos que versam sobre a vida de Cristo, dessa forma, tratam dos pilares que edificam a sociedade ocidental, pois são concebidos de acordo com a cultura Cristã que alicerça, mas também revelam as transformações e permanências ocorridas nessa cultura, especialmente aquelas geradas pelas épocas em que os filmes foram produzidos.

Embora a figura da Maria, nesses filmes, seja concebida no contexto deste imaginário religioso Cristão e dogmático, dialogando com os evangelhos, ela também revela informações do contexto histórico social que os filmes estão inseridos, manifestando as mudanças e/ou permanências operadas na imagem da mulher na sociedade.

Luiz Vadico (2012) destaca que as produções fílmicas de Hollywood sobre Cristo não têm a intenção de construir uma narrativa fiel aos evangelhos canônicos. O cinema também possui seus próprios interesses, sendo o lucro um dos principais. Não se pode esquecer que o cinema é uma arte industrial e que precisa ser comercializado.

André Setaro (2003) afirma que o Cristo evocado pelo cinema e pelo ocidente não reproduz integralmente o Cristo dos evangelhos. Jesus também aparece como o símbolo de uma ideia e de um pensamento vigente e do momento histórico vivido. Laércio Góes (2003) informa que nele existe uma visão de mundo que ultrapassa o seu significado teológico. A imagem de Cristo se altera conforme os parâmetros da época em que é criada.

Isto não significa, porém, que a presença de Cristo apresentada nos filmes é livre e descompromissada. É necessária a permanência de uma conexão com os evangelhos canônicos, pois precisam ser reconhecidos para serem aceitos. Conforme Baczko: "os símbolos só são eficazes quando assentam numa comunidade de imaginação. Se esta não existe, eles têm a tendência a desaparecer da vida colectiva ou, então, serem reduzidos a funções puramente decorativas"[15].

[15] 1985, p.325.

Assim como a figura de Jesus encerra em si ligações com o canônico e com o social, Maria também é apresentada dentro de um *ethos* construído e instituído pela sociedade. Ela foi construída pelos ministros da Igreja para ser o referencial feminino a ser espelhado pelas mulheres cristãs e nela ecoa a forma como o feminino é - ou deve ser - pensado. Maria é o símbolo feminino que demonstra os significados, interpretações e traduções da realidade social nas quais as produções fílmicas estão inseridas. Assim, as imagens de Maria nos filmes (re)produz ressonâncias sobre o papel que a mulher vem exercendo na sociedade.

"O Rei dos Reis" (1961)" e o imaginário social feminino e mariano

O filme "O Rei dos Reis" (1961) está inserido dentro de uma cinematografia que apresenta Jesus como protagonista[16], ao lado de filmes como "A Maior história de todos os tempos" (1965), dirigido por Georges Stevens; "Jesus de Nazaré" (1977), dirigido por Franco Zeffirelle; "A última tentação de Cristo" (1988), dirigido por Martin Scorsese; "Senhor dos Milagres" (2000), direção de Derek W. Hlayes e Stanislav Sokolov; "O evangelho segundo São João" (2003), direção de Phillip Saville;"A Paixão de Cristo" (2004), dirigido por Mel Gibson, entre outros.

Estes filmes tendem a narrar a história de Jesus, mas também um dos principais instrumentos audiovisuais que divulgam as imagens de Maria, exibindo através desses personagens uma série de informações da época em que os filmes estão inseridos, principalmente, elementos que expressam as relações de poder e gênero, do momento em que os filmes foram produzidos e lançados.

No intuito de aprofundar a análise da presença de Maria nos filmes que são protagonizados por Cristo, bem como em que medida são influenciadas pelo imaginário clerical medieval mariano e o feminino, e até que ponto encerram elementos histórico-sociais, foi escolhido como fonte

[16] Existe a partir da década de 1990 produções desse gênero que exibe Maria como personagem central dos filmes que contam a história de vida de seu filho. É sobre o surgimento dessa cinematografia e o imaginário que motiva a produção de tais filmes o tema de tese de doutorado do autor, sob a orientação da Profa. Dra. Aline da Silveira Dias pelo Programa de Pós Graduação em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

de análise o clássico hollywoodiano"O Rei dos Reis"(1961)[17], que reafirma os estereótipos femininos de submissão e recato.

Produzido por Samuel Bronston e dirigido por Nicholas Ray, o filme é distribuído pela *Metro-Goldwyn-Mayear*, trata da história de Jesus Cristo, do seu nascimento até a sua ressurreição. A produção do filme "O Rei dos Reis" (1961) acompanha seu contexto histórico, político e social da década de 1960, nos Estados Unidos. A sociedade americana da época, no intuito de manter seus preceitos morais e religiosos, se opunha a tudo que representasse novidade, como o comunismo, ou a liberação sexual e moral. Conforme Hobsbawm (1995) a vitória da revolução chinesa, a explosão da primeira bomba atômica da URSS e a guerra da Coréia são fatores que influenciam essa rejeição do diferente. Segundo Góes (2003, p.96),

> **O Rei dos Reis**, de Nicholas Ray, em 1961, representa esta faceta da sociedade americana, não reacionária, mas tradicional. Sociedade que tentava manter suas raízes morais, religiosas e culturais, em meio a várias transformações que ocorriam naquele momento. Em **O Rei dos Reis**, a figura de Cristo é extremamente sacralizada e as angulações de baixo para cima ou em primeiro plano têm como objetivo exaltar a figura do Filho de Deus. Exaltação que se verifica não somente no uso da linguagem cinematográfica mas, principalmente, na escolha do intérprete Jeffrey Hunter, louro e de olhos azuis, sublime, extraterreno. A entonação de sua voz é pomposa, teatral. Cristo é colocado acima dos mortais[18].

Pertinente destacar, ainda, que durante a década de 1960 uma série de movimentos sociais emergiu trazendo suas lutas pelos direitos humanos, liberdades civis, pela paz e justiça, ecologia, etc. O movimento feminista está inserido nesse *boom* de contestações contra os valores vigentes, especialmente no pós-segunda guerra. De acordo com Arend (2006, p.108), nesse período da década de 1960, "em países da América do Norte e da Europa ocidental, verificamos a eclosão de movimentos sociais - o Feminismo e a Contracultura - que tinham entre suas bandeiras de luta a crítica a determinadas práticas e valores da norma familiar burguesa".

[17]Importante lembrar que "O Rei dos Reis" (1961), na verdade, é a regravação de uma produção de 1927,em que Cecil B. DeMille o dirigiu, sendo um filme mudo e produzido pela Paramount Pictures.

[18] GÓES, 2003, p. 96, Grifos no original.

Desta forma, a presença de Maria em “O Rei dos Reis” (1961) pode ser lida como uma reafirmação das práticas e valores da norma familiar burguesa. Mesmo durante a tensão do período que envolve a Guerra Fria e a corrida armamentista, o holocausto e os movimentos de contestações a essa postura por parte dos blocos capitalista e socialista, o filme absorve e reafirma a resistência ao novo, e a permanência da tradição. Assim, os modelos de comportamentos e os papéis sociais de gênero são reproduzidos conforme o imaginário até ali vigente, que exibe o feminino de forma marginalizada e submissa, restrita ao ambiente doméstico. O homem como provedor e cabeça da família e a mulher como submissa. Segundo Margareth Rago,

> Ser mulher, até aproximadamente o final dos anos 1960, significava identificar-se com a maternidade e a esfera privada do lar, sonhar com um “bom partido” para um casamento indissolúvel e afeiçoar-se a atividades leves e delicadas, que exigissem pouco esforço físico e mental[19].

Assim, já na primeira aparição de Maria no filme “O Rei dos reis” (1961), indicada na figura 2, verificamos informações que apontam para a presença deste imaginário canônico e social. O narrador, figura presente em toda a trama, conta que o imperador “Cesar” Augusto determinou um recenseamento, motivo pelo qual todos deveriam voltar as suas cidades de origem para cadastro, e prossegue: "Foi assim que José, um carpinteiro, foi da Galileia a Belém com sua esposa Maria que estava grávida do Menino-Deus".

[19] 2004, p.31.

Figura 2: Maria e José

Fonte: *O Rei dos Reis*. Produção de Samuel Bronston, 1961 – Distribuição MGM/UA – Home Video.

Temos Maria, interpretada pela atriz Siobhan McKenna, envolta em um manto branco, e acompanhada por José, que é interpretado pelo ator Gérard Tichy. O manto parece fazer alusão aos seus estereótipos de pureza e virgindade[20]. Interessante destacar que o narrador menciona primeiramente José e só depois faz alusão à Maria, não a tratando pelo nome, mas apenas pela adjetivação de esposa grávida de Jesus, como um recipiente que carrega algo valioso. Com isso, faz-se referência a uma das funções destinadas a mulher pela tradição Judaico-Cristã, a de esposa que ao seu marido deve obediência.

Na segunda aparição de Maria, conforme a figura 3, além do manto branco, ela é demonstrada com uma vestimenta azul. Ela, até o nascimento de Jesus, é apresentada com essas vestes que tem as mesmas cores das roupas de Nossa Senhora das Graças, como demonstrado na figura 1. Essas cores na sua vestimenta, nessa cena, estão de acordo como seu

[20] Pois conforme os ensinamentos da Igreja, mesmo grávida Maria manteve-se virgem até o fim de seus dias, pois foi receptáculo do filho de Deus, fruto de obra divina e não de conjunção carnal. Lembrando que a imagem da virgem pura e recatada é a tentativa de desfalcar o diabo no mundo, sendo ela a única privada do estigma do pecado original, sendo o modelo feminino, capaz de levar esperança, salvação e redenção às mulheres. Ela representa a forma de vida e conduta moral idealizada, modelo que deve ser espelhado pelas filhas de Eva.

imaginário tradicional é divulgado, oferecendo informações de como Maria é entendida e cultuada pelos seus devotos e que também informam, segundo Ana Karina Miranda de Freitas, que o branco remete "a casamento [...], limpeza, paz, pureza, alma, divindade [...]. O Azul**: feminilidade** [...] **verdade, afeto, paz, advertência, serenidade, espaço, infinito,** fidelidade, sentimento profundo" [21].

Figura 3: Maria esperando José

Fonte: *O Rei dos Reis*. Produção de Samuel Bronston, 1961 – Distribuição MGM/UA – Home Video.

Por sua vez, esses elementos também convergem com uma tradicional canção/oração brasileira, de domínio público, sobre a Mãe de Cristo, intitulada "Mãezinha do céu", cantada e regravada por inúmeros artistas e padres, como Padre Marcelo Rossi: "Mãezinha do céu / eu não sei rezar / Só sei te dizer / que eu quero te amar / Azul é teu manto / branco é seu véu / Mãezinha, eu quero te ver lá no céu / Mãezinha eu quero te ver lá no céu" [22].

Ainda conforme a segunda aparição de Maria (Figura 3), observamos que ela está na porta de algum lugar, a espera de alguém, ou melhor, seu marido, o que justifica sua expressão de quem procura por

[21] 2007, p.6-8, Grifos no original.

[22] Padre Marcelo Rossi. *Trilha sonora oficial: Maria mãe do filho de Deus*. Rio de Janeiro: Sony Music, 2003. Grifos nossos.

algo, nesse caso, José. Na verdade, esse é o momento em que José e Maria chegam a Belém. Enquanto José estava à procura de um lugar para se acomodarem, sua esposa ficou lhe esperando. Na passagem descrita, percebemos que a Mãe de Jesus é deixada de lado, junto com o animal. Esses elementos iconográficos nos permitem perceber como algumas informações sobre o feminino, através da presença de Maria, apresentam-se.

Temos José, que sai sozinho em busca de acomodações para ele e sua esposa, enquanto ela aguarda sua volta em um determinado lugar. Maria foi afastada do plano das decisões/iniciativa e protegida, enquanto ele decide pelos dois, papel social tradicionalmente atribuído aos homens no âmbito da hierarquia familiar, ela aguarda, ao lado do animal, o mesmo que a carregou. Essas situações condicionam a mulher a um *status* de posse do homem, que tem de ficar esperando pelo seu marido, ao lado do animal.

Esses elementos parecem dialogar com o livro do Êxodo, no Velho Testamento, quando a mulher é alçada como um bem do homem: "Não cobiçarás a casa de teu próximo. Não cobiçarás a mulher de teu próximo, nem seu escravo, nem sua escrava, nem seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença a teu próximo"[23].

Tudo isso confirma a forma como Maria é entendida e difundida pela tradição Católica, conforme os textos canônicos, que são a base para a construção e produção do filme. Na próxima aparição de Maria (figura 4), temos o nascimento de Jesus, em meio aos animais que ali estavam além da visita dos três reis magos.

[23] BÍBLIA, Êxodo, 20: 17. Importante salientar que essa mesma passagem, de forma quase idêntica, também se encontra no livro do Deuteronômio capítulo 5, versículo 21.

Figura 4: A visita dos três reis magos

Fonte: *O Rei dos Reis*. Produção de Samuel Bronston, 1961 – Distribuição MGM/UA – Home Video.

A referida cena está acompanhada de uma melodia com acordes comoventes, o que nos remete a sensação de veneração e passa a impressão de um momento que há muito tempo estava sendo aguardado, prometido ou profetizado. Neste diapasão, Góes afirma que:

> Destaca-se no filme, a trilha sonora do húngaro Miklos Rosza, que acompanha toda a história, pontuando os momentos de maior dramaticidade com acordes que refletem e evocam sublimidade. Cristo é glorificado não só pela linguagem utilizada por Ray como também pela introdução musical de Rosza[24].

Reverencia-se o nascimento de Jesus e sua família, ao mesmo tempo em que Maria atende a tradição dogmática da maternidade, com expressão e atuação materno-fraterna. Nesse momento, seu manto branco passa a envolver seu filho - cena emblemática, pois Jesus herda de sua mãe uma característica que tornará Maria o contraponto de Eva e modelo a ser seguido pelas mulheres cristãs. Assim como a humanidade carrega a mácula do pecado original, herança do casal expulso do paraíso, Jesus se

[24] GÓES 2003, p. 97.

livra dessa maldição, graças a sua Mãe que o concebeu longe do pecado carnal sexual.

Durante a fase adulta de Jesus, João Batista vai a sua casa e só encontra sua Mãe, pois o mesmo se encontrava no deserto. Maria, que estava a fazer pão (figura 5), cumpria assim uma função social típica atribuída às mulheres, que era cuidar do lar. Tal característica corrobora a influência do imaginário social vigente, pois a mulher deve cuidar do espaço doméstico e privado, enquanto os assuntos públicos são conferidos ao homem. Percebe-se uma certa influência do pensamento social da época, até então conservador.

João pontua que Jesus deve pregar em Jerusalém e não no deserto, mas Maria atua como porta-voz de seu filho, afirmando que quando a hora certa chegar, ele assim fará. João menciona que percebe tristeza na fala de Maria e ela responde que também fala com alegria. Destaque para as lágrimas em seus olhos, ou seja, uma reação esperada do papel social tradicional da mãe que pressente e teme a saída de casa dos filhos.

Figura 5: Maria em casa

Fonte: *O Rei dos Reis*. Produção de Samuel Bronston, 1961 – Distribuição MGM/UA – Home Video.

Outra aparição de Maria se dá quando Madalena vai à casa de Jesus procurá-lo, não o encontrando, mas se depara com a sua Mãe. Imediatamente Maria se prontifica a mostrar a casa, convidando-a a sentar-se à mesa para acompanhá-la na ceia. Madalena se identifica como uma mulher do pecado, fato esse que Maria ignora, reforçando o pedido para que se sente à mesa com ela. Madalena insiste em dizer que causou muitos males e Maria a reconforta afirmando que Deus sabe que o mal existe assim como o bem, a luz e a escuridão, uma vez que o mal só existe para que sejamos pessoas melhores. Madalena pede para Maria falar com Jesus em nome dela e ela responde:

> Interceder? "Meu filho disse que perdendo uma ovelha entre cem não larga as outras 99 no deserto até encontrar aquela que se perdeu? E, quando a encontra, ergue-a sobre os ombros em júbilo. Quando volta para casa, junta os amigos e vizinhos e diz a eles 'Alegrai-vos pois encontrei a ovelha que havia perdido'". Não terias procurado essa casa senão fosse a vontade de Deus. Vem e senta-se a mesa[25].

Nessa passagem, Maria encontra-se em seu lar (ambiente doméstico) e apresenta serenidade e cordialidade em receber Madalena, convidando-a a jantar, e a reconforta com os ensinamentos de Jesus. Esse é o momento em que Maria tem maior participação e diálogo no filme. A mãe de Cristo é convidada a interceder por Madalena, a exemplo dos dias atuais no credo Católico, de acordo com as quais a virgem intercede junto a Jesus por seus devotos. Todavia, Maria, através do ensinamento de seu filho, reconforta Madalena, trazendo-a para dentro do seu lar, fazendo-a entender que aquele momento só está acontecendo por vontade de Deus.

Na verdade, essa intercessão de Maria (no filme que é datado de 1961) antecede a publicação, em 1964, da constituição dogmática do concílio Vaticano II intitulada *Lumen Gentium* (luz dos povos). A Igreja manifesta que o culto a Maria faz parte do Credo Católico, embora seu poder de mediação provenha de Cristo. Com essa publicação institucionaliza-se o culto mariano, uma prática que já acontecia dentro da Igreja desde os primórdios do Cristianismo, tendo seu ápice durante o medievo.

[25] NICHOLAS RAY, O Rei dos reis, 1961.

Aqui, faz-se necessário algumas considerações sobre a figura de Maria Madalena. Ela demonstra a pecadora arrependida, a mulher promíscua[26] que encontra redenção ao abandonar sua vida de pecados para dedicar-se a Deus. Esse momento entre a Mãe de Cristo e Maria Madalena remete ao período medieval, época da construção de veneração dessas duas mulheres enquanto modelos de feminilidades, uma espécie de investimento e/ou "eleição" da figura feminina que deve ser o modelo ideal para as mulheres, sobrepondo à imagem negativa de Eva, interpretada como a responsável pela expulsão do casal do paraíso.

O culto a Maria Madalena, no ocidente, segundo Ventorim (2005), surgiu na igreja de Vézelay, onde estariam enterrados os seus restos mortais, em que o abade Geoffroi no século XI, em 1050, obteve a autorização para o seu culto.

De acordo com Dalarun (1990), Madalena era mais necessária para as mulheres, para quem as vias de salvação eram tão difíceis. Entre a porta da morte e a da vida, Madalena é um caminho para a redenção, ao preço da confissão, do arrependimento e da penitência. O seu pecado é o da carne, da lascívia, da luxúria, da prostituição e foi por meio de acusar a si própria pelos pecados (confissão) que ela foi salva e, dessa maneira, transforma-se num agente de redenção.

Dalarun ainda nos diz, por intermédio do texto redigido por volta do ano 1000, atribuído a Odão de Clunny, que é:

> [...] pela mão da mulher a morte, mas pela sua boca o anúncio da ressurreição. Maria, sempre virgem, nos abre a porta do paraíso, do qual a maldição de Eva nos excluía. Também o sexo feminino desembaraçou do seu opróbrio por Madalena [...] é a 'sua língua piedosa' que se torna 'porteira do céu'; é ela e já não Maria, que abre as portas do paraíso a qualquer penitente que, portanto consista no arrependimento[27].

[26] De acordo com Baldock (2009, p. 204) "Ao longo dos séculos, a imagem popular de Maria Madalena ficou tão enfeitada que a pessoa apresentada nos Evangelhos mal é reconhecida: em um extremo ela se torna a "prostituta arrependida"; no outro, a amante ou esposa de Jesus e mãe de seus filhos [...]. Até onde os autores dos evangelhos se atêm, Maria Madalena pertencia ao grupo de mulheres que foram curadas por Jesus e lhe proviam sustento com seus bens pessoais, a ele e a seus discípulos.. No caso de Maria, ela foi curada de 'sete demônios'".

[27] 1990, p.50.

Maria Madalena se torna o estereótipo típico de pecadora arrependida e o arrependimento é o instrumento para as mulheres terem acesso aos céus, após se entregarem à luxúria, ao pecado e a Satanás. "Tem-se o sentimento de que as mulheres, sob os auspícios de Madalena, devem se resgatar duas vezes em vez de uma: por serem pecadoras e por serem mulheres"[28]. A figura de Maria Madalena demonstra a pecadora arrependida e a mulher promíscua[29] que encontra redenção ao abandonar sua vida de pecados para dedicar-se a Deus.

Madalena se apresenta como um referencial mais acessível às mulheres, pois, embora pecadoras como Eva e não mais "virgens" como Maria (tendo em vista não ser possível biologicamente dar à luz mantendo-se virgem), permite esperanças de salvação ao se arrependerem de seus pecados. Mesmo assim, seu culto e devoção tiveram de se ancorar no modelo mariano de submissão (ao homem e a Deus) e recato (reprimir sua sexualidade) para conseguir alguma credibilidade. Nesse sentido, Maria é o modelo de feminilidade seguido pela própria Madalena para se legitimar como outro referencial feminino.

O mesmo aconteceu no filme em que Madalena teve que se aproximar da Mãe de Jesus para conseguir credibilidade e salvar sua alma, ancorando-se nos ensinamentos de Cristo, por intermédio de sua mãe, para se estabelecer e se erguer.

Maria volta a aparecer (Figura 6) quando acompanha o sermão de Cristo na montanha, na frente de Maria Madalena, apresentando um semblante apreensivo, como quem pressente algo, pois é o momento que Jesus responde à pergunta se é o messias: "Sou o bom pastor, que sacrifica a vida por seu rebanho". Nessa passagem do filme há clara referência a ao Evangelho de João, que trás a seguinte fala de Jesus: "Eu sou o bom pastor: O bom pastor dá a vida pelas suas ovelhas. O

[28] DALARUN, 1990, p.53.

[29] De acordo com Baldock (2009, p. 204),"Ao longo dos séculos, a imagem popular de Maria Madalena ficou tão enfeitada que a pessoa apresentada nos Evangelhos mal é reconhecida: em um extremo ela se torna a "prostituta arrependida"; no outro, a amante ou esposa de Jesus e mãe de seus filhos. Até onde os autores dos evangelhos se atêm, Maria Madalena pertencia ao grupo de mulheres que foram curadas por Jesus e lhe proviam sustento com seus bens pessoais, a ele e a seus discípulos. No caso de Maria, ela foi curada de 'sete demônios'". (Ver maiores informações em: BALDOCK, John. *Mulheres na Bíblia – Atos Heróicos, Nascimentos Miraculosos, Confrontos, Rivalidades e Amor Verdadeiro*. M.Books do Brasil Editora Ltda., São Paulo, 2009.)

mercenário, que não é pastor, a quem não pertencem as ovelhas, vê o lobo aproximar-se, abandona as ovelhas e foge"[30].

Figura 6: Maria e Maria Madalena

Fonte: *O Rei dos Reis*. Produção de Samuel Bronston, 1961 – Distribuição MGM/UA – Home Video.

Todavia, em função da resposta de seu filho, Maria abaixa os olhos, fechando-os e apertando-os bem forte, o que passa a impressão de um sentimento de pesar e perda, como se pressentisse algo trágico, que se concretizará mais adiante, que é a crucificação de seu filho, configurando-se numa espécie de "instinto materno". Para isso, a câmera focou-se no rosto de Maria, em forma de *close-up* ou plano fechado, recurso este geralmente usado, segundo Balázs, para "revelações dramáticas sobre o que está realmente acontecendo sob a superfície das aparências"[31].

[30] BÍBLIA, João, 10: 11-12.
[31] 1983, p.91.

Figura 7: Maria, Maria Madalena, Jesus e seus discípulos

Fonte: *O Rei dos Reis*. Produção de Samuel Bronston, 1961 – Distribuição MGM/UA – Home Video.

No fim do sermão, Maria volta a aparecer (Figura 7), em plano geral, de uma imagem ao longe, em que surge junto com Madalena, enquanto Cristo está do outro lado, envolto por seus discípulos. Aqui vemos que a mulher (Maria e Maria Madalena) está à margem do homem (Jesus e seus discípulos). Seu filho está representado como líder e está rodeado pelo seu grupo de apóstolos (assessores) e a mulher fica de longe, sem se envolver, posicionar ou reivindicar.

Elementos que lembram as organizações/comunidades patriarcais, em que as decisões políticas do ordenamento social daquele grupo emanam da autoridade do homem, ao passo que a mulher fica relegada às atividades secundárias e desprestigiadas no âmbito das decisões políticas. Enquanto no plano da representação sagrada a deusa foi rebaixada em divindades menores, dominadas por outras divindades masculinas, como Zeus, "[...] os homens assumiram as rédeas da economia, política, religião e do poder social nas comunidades urbanas emergentes"[32]. Visto que a Igreja se pauta nesta ideia para conceber o modelo feminino de Maria, tem-se tanto a presença de um imaginário social quanto de um imaginário canônico e/ou tradicional.

[32] ADOSAVIO, 2009, p. 257.

Depois de pregar muitos meses pela Judéia, Cristo retorna à casa de sua mãe. Logo em seguida, o filme mostra Jesus que conserta uma cadeira (Figura 8) e Maria que enrola um novelo de lã, quando entram Pedro e João dizendo que já fizeram o que seu mestre tinha pedido e que chegou a hora de partirem para Jerusalém. Jesus interrompe o conserto da cadeira e diz que ela vai ter de esperar até ele voltar e Maria responde que a cadeira nunca será consertada, o que gera uma tensão na próxima cena, em que Jesus demonstra surpresa com as palavras de sua Mãe. Todavia, Maria segue com eles para Jerusalém.

Figura 8: A cadeira não será consertada

Fonte: *O Rei dos Reis*. Produção de Samuel Bronston, 1961 – Distribuição MGM/UA – Home Video.

Temos no primeiro quadro da Figura 8 (da esquerda para a direita) a relação típica de uma família tradicional: a mulher com a lã (que remete a arte do crochê ou tricô), algo relacionado a prendas do lar, e o homem fazendo reparos na casa, um esforço que necessita de algum tipo de força física. Um imaginário que (re)produz um tipo de comportamento, que

através do cinema e da filmografia sobre Cristo, apresenta e perpetua os papéis sociais de gênero.

Maria, quando diz que a cadeira nunca mais será consertada, parece ter alguma premonição de que o filho não voltará mais, algo intuitivo como instinto materno, uma qualidade construída na sociedade ocidental como inerente a condição da mulher, destinada a ser mãe. Nessa passagem, Maria demonstra os tradicionais estereótipos de mãe e dona do lar, restrita ao ambiente doméstico, apenas observando as decisões do filho ficando à margem e em silêncio, em que se "manifesta" apenas quando o seu "instinto materno" alardeia.

Maria volta a aparecer quando seu filho já está carregando a cruz. Eles se encaram por um tempo e ela está claramente aflita e triste com toda aquela situação. Em seu rosto escorre uma lágrima. Ela acompanha seu filho de longe ao lado de João. Quando Jesus está sendo preparado para ser colocado na cruz, Maria aparece novamente, chorando e sendo consolada por João. Com a cruz erguida, Maria ajoelha ao seu pé e Cristo abaixa a cabeça e diz: "Mulher, olha o teu filho", como podemos observar na imagem abaixo, e ela o encara.

Figura 9: Jesus na cruz

Fonte: *O Rei dos Reis*. Produção de Samuel Bronston, 1961 – Distribuição MGM/UA – Home Video.

Interessante destacar que mesmo vendo o seu filho sofrer, Maria não perde a sua compostura. Não há gritos, desespero, desmaios e nem tentativas de alcançar Jesus. O máximo a que se permite é deixar escapar

de seus olhos uma única e singela lágrima, afinal, a mulher deve ser comedida e evitar escândalos – deve manter-se reservada, mesmo em sofrimento.

Em seguida, Jesus transfere a tutela de Maria, que outrora foi passada para ele devido a morte de José, seu Pai, para João. Entende-se aqui que a mulher necessita ser guardada, controlada e protegida, pois é incapaz de se estabelecer sozinha, sem auxílio masculino.

Ainda podemos interpretar essa cena de duas formas: A primeira, diz respeito a Jesus, que transfere a tutela de Maria, que outrora foi passada para ele devido à morte de José, seu Pai, para João. Ela é tratada como uma herança ou um bem patrimonial que, na morte de seu dono, passa para outro, o que também remete a passagem do livro do Êxodo (20:17), já citada, que coloca a mulher como posse do homem.

A segunda incide sobre a possibilidade de fragilidade de Maria, porque ela, enquanto mulher já viúva e, agora com o filho morto, estaria mais fragilizada socialmente, sozinha e que "precisaria" de alguém para cuidar dela. De qualquer forma, as duas situações apresentam a mulher, representada pela mãe de Jesus, como incapaz de conduzir seu próprio destino, uma vez que está presa ao homem, seu protetor e possuidor de sua liberdade.

Ao pé da cruz Maria permanece até seu filho morrer. Após descerem com o corpo de Jesus, ele é colocado nos braços de sua mãe. Mais tarde ela acompanha os apóstolos e outras mulheres, inclusive Madalena, enquanto carregam o corpo de Jesus até o túmulo. Colocado no sepulcro e fechado, Maria e os demais vão embora.

Figura 10: Jesus nos braços de Maria

Fonte: *O Rei dos Reis*. Produção de Samuel Bronston, 1961 – Distribuição MGM/UA – Home Video.

O filme "O Rei dos Reis" (1961), tem Jesus Cristo como protagonista, e nele, Maria é sempre apresentada como esposa de José e a mãe de Cristo, colocada à margem das decisões, manifestando-se poucas vezes de maneira direta, a exemplo dos seus pressentimentos maternais. Todos esses são elementos de um imaginário conservador, composto tanto por elementos sociais e históricos quanto canônicos, que o filme (re)produz e veicula para os espectadores. Dessa forma, compreende-se que a combinação das passagens dos evangelhos e de elementos tradicionais referentes ao feminino – dona de casa, instinto materno, ausência de voz no cenário das decisões, compostura e comedimento dentre outros – possibilitam apontar "O Rei dos Reis" (1961) mais do que um filme religioso, sendo um filme fruto de sua época.

Em suma, Maria exibe as marcas que uma sociedade patriarcal destina à mulher, anulando a participação feminina nas decisões políticas ou posições de liderança e poder, sujeitas às imposições masculinas que são legitimadas pelas escrituras e os ministros da Igreja. Ou seja, é um imaginário social referente ao feminino que encontra legitimidade na tradição conservadora e dogmática do Cristianismo. Pois, "como acontece em todas as Igrejas dos santos, estejam caladas as mulheres nas

assembleias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz também a Lei"[33].

Considerações Finais

Além de objeto de lazer e entretenimento, o cinema também é um produto e como tal, precisa vender e gerar lucro aos seus realizadores. Para tanto, um filme não pode se isolar do contexto histórico social no qual se insere, devendo trazer à tona temas familiares e ancorados em uma tradição de pensamento, seja para contrapô-la seja para reafirmá-la.

Os filmes hollywoodianos que retratam a vida de Jesus Cristo não fogem a esta regra. Ainda que procurem seguir fielmente o que está escrito nos evangelhos e o que foi construído sobre a mulher durante a Idade Média, tais filmes precisam apresentar elementos do imaginário social de seu contexto histórico, para conquistar o público. Na verdade, a presença dos dois imaginários é complementar, tendo em vista que sujeita a mulher as imposições de uma sociedade ancorada em valores patriarcais.

Com isso, o conservadorismo do contexto político, social e histórico da produção de "O Rei dos Reis" (1961) contribui, assim, para a (re)produção de um imaginário mariano tradicional, por meio da presença de Maria. A força dessa presença mariana é capaz de criar uma realidade em si mesma, ainda que restrita ao universo da ficção, fábula encenada e filmada. Para Marcos Napolitano, "a experiência social do cinema e da televisão apoia sua força nesse pacto, ainda que os mecanismos de consciência possam ser diferentes para cada um dos dois meios"[34].

Referências

ADOSAVIO, J.M. et. Alii. *Sexo Invisível*. São Paulo: Record, 2009.

MAIOR história de todos os tempos. Produção de George Stevens. Estados Unidos: Distribuição MGM/UA – Home Vídeo, 1965.

A PAIXÃO de Cristo. Produção de Mel Gibson. Estados Unidos: Fox Filmes, 2004.

ALVES NETO, Pe. Jair Cardoso. *Síntese da mariologia*. Presbíteros: um site de referência para o Clero Católico, São Paulo, [s.d]. Disponível em:

[33] BÍBLIA, Coríntios, 14: 33-34.
[34] 2008, p.237.

<www.presbiteros.com.br/site/sintese-de-mariologia>. Acesso em: 16 mar. 2015.

AREND, S. M. F. "Paradoxos do direito de família no Brasil: uma análise à luz da história social da família". In: SOUZA, I., M. C. C. (Org). *Casamento*: uma escuta além do judiciário. Florianópolis: VoxLegem, 2006.

BACZKO, B. *Imaginação social*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985.

BALÁZS, B. "A face das coisas". In: XAVIER, I. *A experiência do cinema*: antologia**.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

BALDOCK, J. *Mulheres na Bíblia*: atos heróicos, nascimentos miraculosos, confrontos, rivalidades e amor verdadeiro. São Paulo: M.Books, 2009.

BIBLIA, N.T. João. Português. *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Editora Paulus, 2004. Cap.12, vers. 11.

BLOCH, R. H. *Misoginia medieval*: e a invenção do amor romântico ocidental**.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

CARDOSO, C. F. "O uso, em história, da noção de representações sociais desenvolvida na psicologia social: um recurso metodológico possível". In: *Psicologia e saber social*, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.40-52, 2012. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/psi-sabersocial/article/view/3244>. Acesso em: 18 mar. 2015.

CARDOSO, C. F."Uma opinião sobre as representações sociais". In: _____; MALERBA, J. (Orgs.). *Representações*: contribuição a um debate transdisciplinar.Campinas: Papirus, 2000, p. 9-29.

DALARUM, J. "Olhares de clérigos". In: DUBY, G; PERROT, M. (Orgs.). *História das mulheres no ocidente*: a Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

DELUMEAU, Jean. "Os agentes de Satã III: a mulher". In: DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800*,São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

FARGETTE, S. "Eva Lilith e Pandora o mal da sedução". In: *Revista História Viva*, São Paulo, n.12, 2006.

FREITAS, Ana Karina Miranda de. *Psicodinâmica das cores em comunicação*. Nucom. Limeira/Sp Ano 4, nº 12- De outubro à dezembro de

2007. Disponível em: http://www.iar.unicamp.br/lab/luz/ld/Cor/psicodinamica_das_cores_em_comunicacao.pdf. Acessado em 22/01/2016.

GÓES, L. T. *O mito cristão no cinema*: "o verbo se fez luz e se projetou entre nós". Salvador: EDUFBA, 2003.

HOBSBAWM, E. J. *Era dos extremos*: o breve Século XX: 1914-1991 São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JESUS de Nazaré. Produção de Franco Zeffirelli. Reino Unido, Itália: Lew Grade, 1977.

MACEDO, J.R. *A mulher na idade média*. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2002.

MAFFESOLI, M. "O imaginário é uma realidade". In: *Revista Famecos*, Porto Alegre, n. 15, 2001.

MARIA de Nazaré. Produção de Jean Delannoy. França: Citel, 1995.

MARIA, em nome da fé. Produção de Kevin Connor. Estados Unidos: Alfha Filmes, 1999.

MARIA, mãe de Jesus. Produção de Giacomo Campiotti. Estados Unidos: Paulinas, 1999.

O REI dos reis. Produção de Samuel Bronstons. Estados Unidos: Distribuição MGM/UA – Home Vídeo, 1961.

O SENHOR dos milagres. Produção de Helena Livanova. Rússia: Europa Filmes, 2000.

PESAVENTO, S.J. "Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário". In: *Revista Brasileira de História,* São Paulo, v.15, n.29, p.9-27, 1995.

RAGO, M. "Ser mulher no século XXI: ou carta de alforria". In: VENTURINI, G. *et al*. *A mulher brasileira nos espaços público e privado*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004, p.30-42.

SETARO, A. "Prefácio". In: GÓES, L. T. *O mito cristão no cinema*: "o verbo se fez luz e se projetou entre nós". Salvador: EDUFBA, 2003.

SPRENGER, J.; INSTITORIS, H. *O martelo das feiticeiras*. 12. ed.Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

SWAIN, Tânia Navarro. *De Deusa a Bruxa*: Uma História de Silêncio. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

FAEGETTE, Séverine. "Eva, Lilith e Pandora o mal da sedução". In: *Revista História Viva*: Duetto, n.12, São Paulo, 2006.

VADICO, L. "O épico bíblico hollywoodiano: o espetáculo como estética da salvação". In: *Revista brasileira de estudos de cinema e audiovisual*, rebecca. São Paulo, 2012. Dossiê, ano 1, n. 2.Disponível em: < http://www.socine.org.br/rebeca/pdf/2_3.pdf>. Acesso em: 29 out 2014.

9

GRAÇAS DIVINAS, FEITOS SAGRADOS: O *LLIBRE DELS FEYTS* E A EXPERIÊNCIA CRISTÃ DO TEMPO

RODRIGO PRATES DE ANDRADE

Conforme Bloch (2002), a História é a ciência do homem no tempo. Sob esta emblemática frase o autor delimitava a intrínseca relação entre o historiador e o tempo – não poderia existir história sem tempo, bem como, sem sujeitos e sem as ações dos mesmos. Assim, o tempo, os sujeitos e a ação constituem o cerne daquilo que compreendemos enquanto uma narrativa historiográfica. No entanto, essa relação não fora uma invenção do historiador francês. Reinhart Koselleck (2006) identificara já no final do século XVIII uma compreensão da história centrada na ação humana – é ela que produz a história. Por outro lado, se em um regime moderno a história fora produzida e movida por homens e mulheres, em uma percepção medieval outro fator também compusera a realização da história: a ação divina.

Em meados do Ano do Senhor de 1268, Jaime I de Aragão, o Conquistador (1208-1276), filho de Maria de Montpellier (1180-1213) e Pedro II de Aragão (1174-1213) era o patriarca dos monarcas ibérico-cristãos. Sexagenário, o rei ao longo de sua vida incitara uma forte política expansionista frente às populações sarracenas, materializada nas conquistas de Maiorca (1229-1235) e Valência (1233-1244). Em termos territoriais o Conquistador duplicara seus domínios antes circunscritos a Catalunha e a Aragão. Todavia, para além destes ganhos patrimoniais, Jaime I procurara alçar um espaço privilegiado entre o passado, o presente e o futuro na construção de uma memória sobre seus feitos e os feitos de seus antepassados, materializado no "*Llibre dels Feyts"*.

No prólogo da narrativa dos feitos do Conquistador, deparamo-nos com uma formulação peculiar:

> Meu senhor São Tiago [sic] me reprova, e diz que sem obras a fé está morta. Nosso Senhor quis cumprir essas palavras em nossos feitos, pois, embora sem obras a fé não valha nada, quando ambas se unem dão fruto, fruto que Deus deseja receber em sua mansão. Assim, apesar de ser bom o princípio de nosso nascimento, nossas obras tinham a necessidade de levá-los à sua perfeição, embora não nos faltasse a fé em nosso Criador e em Suas obras, tampouco preces à Sua Mãe para que rogasse por nós a Seu querido Filho, a fim de que nos perdoasse os erros que Lhe fazíamos, pois a fé que nós tínhamos nos levou à verdadeira saúde[1].

Remetendo-se ao evangelho de Tiago, nestas primeiras palavras legadas no "*Llibre dels Feyts"*, obra de caráter autobiográfico ditada na década de 1270 pelo rei ibérico, o tempo se desdobrara a partir da ação de seus agentes, não fora papel do Deus cristão em si mover a história. Esta encontrara sua realização e mobilidade nas obras dedicadas ao Senhor pelos homens e mulheres abençoados pela graça divina. Contudo, por que os escrivães do rei retomaram uma teologia tiaguina dos primeiros anos do cristianismo? Voltemo-nos agora a duas concepções centrais às experiências temporais aqui analisadas, presentes tanto em Tiago quanto na narrativa de Jaime I, as relações entre *fé* e *obra:*

> Meus irmãos, tende por motivo de grande alegria o serdes submetidos a múltiplas provações, pois sabeis que a vossa fé, bem provada, leva à perseverança; mas é preciso que a perseverança produza uma obra perfeita, a fim de serdes perfeitos e íntegros sem nenhuma deficiência. Se alguém dentre vós tem falta de sabedoria, peça-a a Deus, que a concede generosamente a todos, sem recriminações, e ela ser-lhe-á dada, contanto que peça com fé, sem duvidar, porque aquele que duvida é semelhante às ondas do mar,

[1] JAUME I DE ARAGÃO, 2010, p. 23-24. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo da Costa do original: "*Retrau mon senyor sent Jacme que fe sens obres morta és. Aquesta paraula volc nostre Senyor complir en los nostres feits. E jassia que la fe senes les obres no valla re, quan abdues són ajustades, fan fruit, lo qual Déu vol reebre en la sua mansió. E já fos açò que el començadament de la nostra naixença fos bo, en les obres nostres havia mester mellorament, no per tal que la fe no fos em nós de creure nostre Creador en le sues obres, e a la sua Mare pregar que pregàs per nós al seu car Fill que ens perdonàs lo tort que li teníem. On, de la fe que nós havíem nos aduix a la vera salut*". (JAUME I DE ARAGÃO, 2008, p. 47).

> impelidas e agitadas pelo vento. Não pense tal pessoa que vai receber alguma coisa do Senhor[2].

Escrita entre os séculos I e II e.c. por um judeu-cristão balizado tanto em uma tradição veterotestamentária e judaica quanto helenística, a "Epístola de Tiago" se voltara para uma permanente fidelidade cristã (VOUGA, 1996). A "Epístola" demonstrara um deslocamento da provação para a fé e da fé para a constância. Uma constância que deveria ser perfeita, que não hesitasse, pois aquele que hesita, que é inconstante, não receberia nada do Deus cristão. A resistência na fé, a perseverança, produziria uma obra pia em si (VOUGA, 1996). Como os mártires do cristianismo primitivo que resistiram ao poder mundano e perseveraram ao crerem e permanecerem fiéis a Cristo – pelo exercício da prática cristã, de uma fé permanente, o Senhor ofereceria suas graças. Mil anos após a pregação de Tiago, na exegese realizada no "*Llibre dels Feyts"*, o rei conquistador reafirmara a necessidade de uma fé absoluta em Deus e em suas obras, uma fé que o levara a verdadeira saúde. Uma *salut* que se referira não ao caráter físico da pessoa, mas a uma saúde espiritual centrada em uma prática cristã de virtudes e de afastamento dos vícios.

> E quando nos levaram de volta para a casa de nossa mãe, ela ficou muito alegre com esses prognósticos ocorridos conosco. Mandou então que fizessem doze velas, todas do mesmo peso e tamanho, as fez acender ao mesmo tempo, e a cada uma deu o nome de um dos apóstolos. Além disso, prometeu ao nosso Senhor que nós receberíamos o nome daquela que mais durasse. E como durou mais a de são Jaume, quase três dedos de altura a mais que as outras, por isso e pela graça de Deus nós temos o nome de Jaume[3].

A própria escolha do nome do monarca denotara a participação de Deus no tempo – a vela do apóstolo Tiago tivera a maior duração, como se o tempo não a corrompesse ou o fizesse a passos curtos. Tiago, como

---

[2] BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1991. Tg 1: 2-8.

[3] JAUME I DE ARAGÃO, 2010, p. 53-54. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo da Costa do original:"*E, quan nos tornaren a la casa de nostra mare, fo ella molt alegre d'aquestes pregnòstigues que ens eren esdevengudes. E féu fer dotze candeles, totes d'un pes e d'una granea, e féu-les encendre totes ensems, e a cada una mes sengles noms dels apòstols, e promès a nostre Senyor que aquella que pus duraria, que aquell nom hauríem nós. E durà més la de sent Jacme bé tres dits de través que les altres. E per açò e per la gràcia de Déu havem nós nom En Jacme*" (JAUME I DE ARAGÃO, 2008, p. 31).

vimos anteriormente, pregara uma concepção prática da doutrina cristã – em sua epístola delegava aos cristãos não uma espera, mas uma busca constante pela salvação. A ligação entre Tiago e Jaime era clara, existira nela o fortalecimento de um caráter salvífico da *práxis* cristã, voltado à ação, à união entre a fé e as obras. Nota-se também que apesar da proeminência da figura de Tiago na Península Ibérica medieval, principalmente no que tange ao conflito frente aos reinos muçulmanos, Jaime I fora o primeiro rei ibérico a carregar o nome do apóstolo. Será que a escolha de seu nome fora uma promessa de sua mãe ou fora a própria promessa uma inserção da legitimidade e sacralidade do rei?

Josep Pujol (2001) nos lembra de um caráter da narrativa dos feitos: as frases latinas e bíblicas, salvo algumas exceções, não foram colocadas na voz do narrador e sim na forma de discursos públicos pronunciados pelos mais variados personagens da obra. Esta questão estilística marcara uma forma retórica destes discursos na qual as palavras das escrituras sagradas constituíram um tema delineador dos próprios discursos. Não seria, portanto, a lembrança de Tiago sobre a união entre a fé e as obras uma orientação retórica do grande discurso público de Jaime I, o "*Llibre dels Feyts"*?

"Sem obras a fé está morta". O Conquistador declarara no início de sua narrativa que, ao unir fé e obras alcançara um fruto voltado para a eternidade e desejado por Deus. As palavras de Tiago, como as primeiras palavras proferidas na obra, adquiriram uma função retórica de delinear a vida de Jaime I. A escolha de seu nome viera a realçar este vínculo entre o apóstolo e o conde-rei: ela fora resultado direto da ação divina, mas também da ação humana – pela promessa de sua mãe e pelas graças de Deus. A lembrança de Tiago, a promessa de Maria de Montpellier, dentre tantos outros aspectos, adquiriram a forma de uma teleologia, como se Jaime I fosse predestinado a realizar seus feitos:

> Nós queremos falar de boas obras, pois as boas obras vêm Dele e são Suas. E aquelas palavras que nós dissermos, assim serão. […] É certo que nosso nascimento se fez por virtude de Deus, porque nosso pai e nossa mãe não se queriam bem, e foi vontade de Deus que nascêssemos neste mundo. E se nós disséssemos as condições e as maravilhas que aconteceram no dia de nosso nascimento, seriam grandes, mas deixaremos de lado, pois isso já foi demonstrado no princípio desse livro. Certamente vós sabeis que somente nós somos vosso senhor natural, sem irmãos nem irmãs,

> pois nosso pai não teve mais ninguém de nossa mãe, e que viemos a vós muito cedo, pois éramos um jovem de seis anos e meio, e encontramos Aragão e Catalunha conturbados, pois uns estavam contra os outros, e não se acordavam em nada, pois o que uns queriam, os outros não queriam. E havia má fama pelo mundo por causa dessas coisas que tinham acontecido. Este mal nós não podemos reparar a não ser de duas maneiras, isto é, pela vontade de Deus, que nos endereça em nossos assuntos para que façamos tais coisas, e se vós e nós fizermos isso com prazer, para que a coisa seja tão grande e boa que a má fama que está entre vós termine, porque a claridade das boas obras desfaz a escuridão[4].

Neste discurso pronunciado no ano de 1228 nas Cortes Gerais em Barcelona, que culminara na convocação da conquista de Maiorca, Jaime I perante os seus vassalos os lembrara de seu nascimento e como fora a própria vontade de Deus que o trouxera para o mundo. Também os lembrara dos conturbados anos iniciais de seu reinado, permeados pelas revoltas dos nobres da Catalunha e Aragão que constituíram o ambiente de uma guerra civil que se perpetrara até então. Mas principalmente, lembrara seus vassalos da necessidade de boas obras, e como estas boas obras poderiam clarear aqueles anos obscuros.

As palavras de Tiago e do conde-rei ecoaram a necessidade de uma mobilidade, na qual a *práxis* aliada a constância assumira uma centralidade na vida cristã. De acordo com Tiago: "Com efeito, aquele que ouve a Palavra e não a pratica assemelha-se a um homem que, observando seu

[4] JAUME I DE ARAGÃO, 2010, p. 130-131. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo da Costa do original:"*Car nós volem parlar de bones obres, car les bones obres vénen d'ell e són; e aquelles paraules que nós vos direm seran-ho. [...] Certa cosa és que el nostre naiximent se féu per vertut de Déu, car no es volien bé nostre pare ni nostra mare, e sí fo volentat de Déu que nasquem en aquest món. E quan nós vos dixéssem les condicions ni les meravelles que foren al nostre naixement, grans serien, mas lleixar-nos hem, per ço car al començament del llibre se demostra. Mas ben sabem per cert que vós sabets que nós som vostre senyor natural, e som sols menys de frare e de sor, que nostre pare no hac en nostra mare, e vinguem entre vós jove, de jovent de sis anys e mig, e trobam Aragó e Catalunya torbats, que los uns venien contra los altros e no s'acordaven en neguna re, que ço que los uns volien no ho volien los altres; e havíets mala fama per lo món per les coses que eren passades. E aquest mal nós no podem adobar sinó per dues maneres, ço é, per volentat de Déu que ens endreç en nostres afers, e que comencem tals coses, nós e vós, que a ell vinga de plaer, e que la cosa sia tan gran e tan bona, que la mala fama que és entre vós que es tolga, car la claror de les bones obres desfà l'escuredat*". (JAUME I DE ARAGÃO, 2008,p. 92-93)

rosto no espelho, se limita a observar-se e vai-se embora, esquecendo-se logo da sua aparência"[5]. Deste modo, a palavra se esvai de sentido sem a prática, assim como a fé sem as obras. Por outro lado, aquele "[…] que considera atentamente a Lei perfeita da liberdade e nela persevera, não sendo um ouvinte esquecido, antes, praticando o que ela ordena, esse é bem-aventurado naquilo que faz".

De acordo com Vouga (1996), o princípio do texto tiaguino se assemelhara ao gênero epistolar clássico da Antiguidade, caráter que se esvaíra no decorrer da carta – em seus primeiros parágrafos ela assumira uma forma de "incentivo pastoral às igrejas". Mais do que uma epístola, o texto de Tiago fora destinado aos cristãos dispersos no mundo pagão nas fronteiras do Império Romano (VOUGA, 1996). Nela o autor pregara uma experiência temporal cristã pautada na prática de virtudes e no afastamento dos vícios destinada a salvação do espírito. Não havia um mau cristão ou um bom cristão – o único caminho à beatitude e à verdadeira vocação do cristão estavam na testificação de sua fé (VOUGA, 1996). Diante do tempo aquele que ouvira a palavra de Cristo deveria colocá-la em prática, caso contrário, esta esvairia seus sentidos e seria esquecida. A metáfora empregada por Tiago, o homem que se vira diante do espelho e esquecera sua imagem, corroborara uma percepção de imobilidade e circularidade no tempo – ele se contempla, parte, esquece e volta a se contemplar. Contra esta imobilidade, contra o esquecimento, Tiago afirmara que o cristão deveria cumprir, colocar a palavra em prática para alcançar a felicidade. A salvação, aspecto essencial ao horizonte de expectativas cristão, encontrara-se na ação dos homens e mulheres, na realização de suas obras:

> Meus irmãos, se alguém disser que tem fé, mas não tem obras, que lhe aproveitará isso? Acaso a fé poderá salvá-lo? Se um irmão ou uma irmã não tiverem o que vestir e lhes faltar o necessário para a subsistência de cada dia, e alguém dentre vós lhes disser: "Ide em paz, aquecei-vos e saciai-vos", e não lhes der o necessário para sua manutenção, que proveito haverá nisso? Assim também a fé, se não tiver obras, está morta em seu isolamento. De fato, alguém poderá objetar-lhe: "Tu tens fé e eu tenho obras. Mostra-me tua fé sem obras e eu te mostrarei a fé pelas minhas obras. Tu crês que há um só Deus? Ótimo! Lembra-te, porém, que também os

[5] BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1991, Tg. 1: 23-24.

> demônios creem, mas estremecem. Queres, porém, ó homem insensato, a prova de que a fé sem obras é vã? Não foi pelas obras que o nosso pai Abraão foi justificado ao oferecer o seu filho Isaac sobre o altar? Já vês que a fé concorreu para as suas obras e que pelas obras é que a fé se realizou plenamente. E assim se cumpriu a Escritura que diz: Abraão creu em Deus e isto lhe foi imputado como justiça e ele foi chamado amigo de Deus". Estais vendo que o homem é justificado pelas obras e não simplesmente pela fé. Da mesma maneira também Raab, a meretriz, não foi ela justificada pelas obras, quando acolheu os mensageiros; e os fez voltar por outro caminho? Com efeito, como o corpo sem o sopro da vida é morto, assim também é morta a fé sem obras[6].

A dualidade entre a fé e as obras na *Epístola de Tiago* se inserira em um debate confessional, na proposição de Paulo, pela primazia da fé, mas principalmente frente as comunidades paulinas que se multiplicavam nestes primeiros anos do cristianismo. A teologia tiaguina reafirmara que Deus não poderia ser objeto de contemplação – a fé cristã era a obediência perseverante ao Senhor (VOUGA, 1996). Tiago opusera uma fé morta que não se realizara a uma fé viva que se presentificara pela ação. O próprio exemplo do patriarca Abraão correspondera a "perseverança na provação" a uma "fidelidade arriscada", que fora a própria materialização de uma obra de fé (VOUGA, 1996).

Portanto, não há sentido em uma palavra que não é colocada em prática, não há sentido em uma fé que não se transforma em obra. Tiago remetera aos seus ouvintes as passagens de Abraão e Raab como exemplos a uma *práxis* cristã: a obra que é endereçada a Deus é boa e, quando alinhada a fé, ambas se tornam perfeitas. Na proposição teológica de Tiago, o verdadeiro cristão não pode *esperar* a salvação pela fé, mas *buscar* através dela e de suas obras a perfeição. A teologia tiaguina ressaltava um caráter de mobilidade e de ação voltado ao horizonte de expectativas dos primeiros cristãos e que encontrara novos ares, mas também novas leituras no final do século XIII.

Quando Jaime I retomara as palavras de Tiago ele as dotara de novos sentidos: as obras empreendidas pelo rei foram inicialmente antagonizadas ao bom princípio de seu nascimento. Contudo, por que o monarca propusera esta dualidade? Por que seu nascimento fora bom e

[6] BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1991, Tg. 2:14-26.

porque a união dele aos seus feitos fora um fruto que o Deus cristão desejara? Ao prosseguir sobre estes questionamentos em sua vida, o rei afirmara que:

> E como Nosso Senhor Jesus Cristo, que sabe todas coisas, sabia que nossa vida se prolongaria tanto que uniríamos as boas obras à nossa fé, fazia-nos tanta graça e mercê, que por mais que fôssemos pecadores de pecados mortais e veniais, não quis que tivéssemos desonra ou dano com os quais pudéssemos nos envergonhar, na corte ou em outro lugar, nem quis que morrêssemos até que tivéssemos concluído isso. E era tamanha a mercê que Ele nos brindava que sempre fazia nossos inimigos nos honrar, tanto com feitos quanto com palavras, e nos deu boa saúde em nossa pessoa durante nossa vida. E se algumas vezes nos dava doenças, o fazia como castigo, de maneira semelhante a um pai que castiga seu filho, pois disse Salomão que quem perdoa a seu filho as varas do castigo mal lhe faz, e não parece desejar-lhe bem, embora Nosso Senhor nunca nos corrigira tão fortemente para nos dar dano. Assim, agradecíamos a hora em que Ele nos castigava e o castigo que nos fazia, e ainda mais agora que entendemos melhor que o fez por nosso bem[7].

Deus sabe de todas coisas – sabia da longa vida de Jaime I, sabia que o rei uniria boas obras a sua fé. O Senhor igualmente oferecera graças ao Conquistador, na forma de saúde, de doenças, de feitos e palavras. O Senhor não coloca provas aos seus servos. Se para Tiago toda ação de Deus é bondosa, todo ato divino visa a salvação do ser[8], por outro lado, o conde-rei avançara na concepção tiaguina e afirmara que mesmo o castigo

[7] JAUME I DE ARAGÃO, 2010, p. 47-48. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo da Costa do original: "*E quan nostre Senyor Jesucrist, que sap totes coses, sabia que la nostra vida s'allongaria tant, que faríem ajustament de bones obres ab la fe que nós havíem, faïa'ns tanta de gràcia e de mercè, que per pecadors que nós fossem de pecats mortals ni de venials, no volc que nós preséssem honta ne dan que vergonya en poguéssem haver en cort ne en altre loc; no volc encara que moríssem tro açò haguéssem complit. E és tanta la mercè que éll nos faïa, que tota hora ens faïa honrar nostres enemics, de feit e de paraula, e ens donà en nostra vida salut en nostra pressona. E, si algunes vegades nos dava malauties, faïa-ho en manera de castigament, en semblança de pare que castiga son fill. Car diu Salamó que qui perdona a son fill les vergues de castigament, que mal li fa, e no sembla que li vulla bé. E anc nostre Senyor no ens castigà tant fort que a nós tengues don. On li graíem, la hora quan nos castigava, lo castigament que ens faïa; e ara de tot en tot, quan coneixem que per nostre bé ho faïa*". (JAUME I DE ARAGÃO, 2008, p. 24-25).

[8] BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1991, Tg. 1:13-18.

divino era em sua essência um ato de bondade, como a ação de um pai que por meio de correções ensina o bom caminho ao seu filho. Como veremos adiante, a exegese do Conquistador sobre a provação enquanto ato divino corroborara a própria sacralidade de seus feitos.

O Deus cristão como ser atemporal e eterno detinha o conhecimento do passado, do presente e do futuro, mas também a sua regência. Contudo, se Deus sabia que o rei faria coisas boas, ele poderia não tê-las feitos? Por que era sua função? Para alcançar a perfeição ele deveria unir estas obras com a fé, era sua vocação estabelecida pela graça divina. A experiência temporal desenvolvida na narrativa do monarca fora marcada por uma ordem do tempo cristã suportada em outro debate para além da fé e das obras: a relação entre a presciência de Deus e suas graças. Uma experiência do tempo suportada nos escritos sagrados e que tivera como uma de suas principais autoridades a figura de Agostinho de Hipona (354-430).

Deus é eternidade e imutabilidade, ou seja, ao contrário do caráter humano que está suscetível ao tempo e a mudança (AGOSTINHO, 1980). De acordo com o pensamento agostiniano a eternidade pertence a Deus e, aos homens e mulheres, fora ofertado um tempo que se transforma, mas também sobre o qual o Senhor atua. Em "*Confessiones"* o bispo cristão retomara esta distinção entre a eternidade e o tempo:

> Na eternidade, ao contrário, nada passa, tudo é presente, ao passo que o tempo nunca é todo presente. Esse tal verá que o passado é impelido pelo futuro e que todo o futuro está precedido dum passado, e todo o passado e futuro são criados e dimanam d'Aquele que sempre é presente. Quem poderá prender o coração do homem, para que pare e veja como a eternidade imóvel determina o futuro e o passado, não sendo ela nem passado nem futuro?[9].

Na concepção agostiniana, o tempo emanara da eternidade e caminhara para ela – uma eternidade que também pudera ser experimentada no presente. A experiência temporal de Agostinho marcada pelo triplo presente e pela relação entre a mutabilidade do tempo e imutabilidade da eternidade – que conforme Le Goff fora muitas vezes simplificada, deformada e misturada – ecoara por uma parcela considerável

[9] AGOSTINHO, 1980, p. 216.

de uma história que reconhecemos como a Idade Média e marcara uma experiência cristã frente ao tempo (LE GOFF, 2006).

Em "*De Libero Arbitrio"*, o bispo de Hipona afirmara que o Deus cristão "*praescius sit omnium futurorum*" – em sua presciência divina, o Senhor conhece o futuro de todos os homens[10]. Uma constatação teológica que encontrara espaço na narrativa de Jaime I, afinal, como vimos anteriormente, de acordo com as palavras do rei, o Senhor sabia os caminhos de sua vida. Mas além de saber seu futuro – pois o tempo e a mutabilidade surgem da eternidade e imutabilidade divinas – Deus também oferecera graças ao monarca. Sobre o conceito de graça, Agostinho afirmara que:

> Sem dúvida, operamos também nós, mas o fazemos cooperando com Deus, que opera predispondo-nos com a sua misericórdia. E o faz para nos curar, e nos acompanhará para que, quando já curados, sejamos vivificados; predispõe-nos para que sejamos chamados e acompanha-nos para que sejamos glorificados; predispõe-nos para que vivamos segundo a piedade e segue-nos para que, com Ele, vivamos para todo o sempre, pois sem Ele nada podemos fazer[11].

Retomemos aqui um questionamento primordial ao entendimento de uma experiência temporal no "*Llibre dels Feyts"*: por que o rei antagonizara o seu nascimento aos feitos que realizara em vida? Analisemos aquele excerto. Jaime legara que seu nascimento fora um *bom princípio*. Deus em sua *presciência* sabia os feitos que o rei empreenderia e também oferecera *graças* a ele. Entretanto, aquele *bom princípio* deveria ser convertido nas *obras* do Conquistador, endereçadas ao Senhor, para que alcançassem a *perfeição* divina. Em sua extensa produção intelectual, Agostinho nos legara outra obra capaz de auxiliar a resolução de nosso problema – a relação entre o *bom princípio* e realização das *obras* na narrativa de Jaime I –, "*De Praedestinatione Sanctorum"*:

> Procuremos entender a vocação própria dos eleitos, os quais não são eleitos porque creram, mas são eleitos para que cheguem a crer. O próprio Senhor revela a existência desta classe de vocação ao dizer: Não fostes vós que me escolhestes, mas fui eu que vos escolhi (Jo 15,16). Pois, se fossem eleitos porque creram, tê-lo-iam

[10] AGOSTINHO, 1995, p.152.
[11] AGOSTINHO, 2007, Cap. XXXI.

> escolhido antes ao crer nele e assim merecerem ser eleitos. Evita, porém, esta interpretação aquele que diz: Não fostes vós que me escolhestes. Portanto, Deus escolheu os crentes, mas para que o sejam e não porque já o eram. Diz o apóstolo Tiago: Não escolheu Deus os pobres em bens deste mundo para serem ricos na fé e herdeiros do Reino que prometeu aos que o amam? (Tg 2,5). Portanto, ao escolher, fá-los ricos na fé, assim como herdeiros do Reino. Pois, com razão, se diz que Deus escolheu nos que crêem aquilo pelo qual os escolheu para neles realizá-lo[12].

Dedicada à predestinação dos santos, a questão da vocação em Agostinho nos possibilita realizar algumas inferências sobre o rei-conquistador. A graça ofertada a Jaime I não o tornara um bom rei, mas sim um homem que poderia se tornar um bom rei. Concedida por Deus em sua presciência, a graça fora uma predisposição não um mandato em si. Coubera ao conde-rei materializá-la em suas obras, dedicadas ao Senhor na busca pela perfeição. Deste modo, em termos agostinianos, fora a mutabilidade do rei que instituíra sua perfectibilidade. Jaime I só pudera ser perfectível porque fora mutável e, ao mesmo tempo, fora predisposto por uma Perfeição eterna e imutável a qual destinara seus feitos. Nas palavras do bispo de Hipona: "É porque aquela imutável Perfeição pela qual todos os seres mutantes subsistem é ela mesma uma Providência. Esses seres realizam-se, movem-se, conforme os números de suas próprias perfeições"[13].

Fé e *obras*, *presciência* e *graças* divinas. De Tiago a Agostinho, do cristianismo primitivo à Antiguidade Tardia, o que estes pares podem nos dizer acerca da experiência do tempo e, mais precisamente, da experiência do tempo registrada sob a égide de Jaime I em meados do século XIII?

Para tanto, voltemo-nos ao célebre bispo de Hipona. Em suas confissões este nos legara a seguinte proposição: não é o movimento de um corpo que forma o tempo. Por outro lado, os corpos só podem se mover no tempo – o tempo mede a duração destes movimentos, mas também a sua imobilidade (AGOSTINHO, 1980). Deste modo, de acordo com o filósofo Paul Ricouer (1997), Agostinho não refutara a teoria aristotélica sobre a relação entre tempo e movimento – o bispo cristão acabara por enquadrar o movimento como um marcador do tempo. Nesta perspectiva, o

[12] AGOSTINHO, 2002, Cap. XVII.
[13] AGOSTINHO, 1995, p. 131-132.

movimento do Sol marcara o início do dia, tal como o movimento humano – as ações de um príncipe, uma batalha – marcaria um determinado tempo. Se na proposição agostiniana a ação e a não-ação não constituem o tempo, mas o marcam, ela também denota outro aspecto sobre a expectativa cristã: a busca pela salvação.

O tempo cristão é um tempo linear – parte-se da Criação até o Juízo Final. O tempo encontra seu fim na própria eternidade (BASCHET, 2006). Conforme Jérôme Baschet (2006), esta percepção tendera a congelar a história, a imobilizar seus agentes na espera pelo fim dos tempos. Contudo, o Além e o final dos tempos, realmente, marcaram uma imobilidade na história? Na percepção agostiniana, o tempo independe do movimento dos corpos – a eternidade, fosse ela a salvação ou a danação chegaria com o fim do tempo. Tiago, entre os séculos I e II da era cristã, reconhecera a necessidade do cristão colocar em prática a palavra – confrontar a mobilidade frente a imobilidade. Agostinho, que vivera em tempos conturbados no auge da crise romana, entendera de maneira análoga a necessidade de uma *práxis* cristã:

> Com efeito, aqueles que são felizes – para isso é preciso que sejam também bons – não se tornaram tais só por terem querido viver vida feliz – visto que os maus também o querem. Mas sim, porque os justos o quiseram com retitude, o que os maus não o quiseram. Nada de estranhar, então, que os homens desventurados não obtenham o que querem, isto é, vida feliz. Com efeito, o essencial, o que acompanha a felicidade e sem o que ninguém é digno de obtê-la – o fato de viver retamente –, eles não o querem. Ora, a lei eterna, em consideração da qual já é tempo de voltar a nossa atenção, decretou com firmeza irremovível o seguinte: o merecimento está na vontade. Assim, a recompensa ou o castigo serão: a beatitude ou a desventura[14].

Conforme Vahl (2015), no pensamento agostiniano o movimento livre da vontade humana pudera se voltar ao bem ou ao mal – o ser cristão devera sempre, em cada uma de suas ações, se dedicar ao bem. Pois, ao realizar algo pelo movimento livre da vontade humana, o ser se encontrara em uma permanente construção para a eternidade, fosse ela a beatitude ou a danação. Em suas breves palavras, Agostinho, assim como Tiago alguns séculos antes, contrapusera-se a um texto que nunca lera. Baschet – que

[14] AGOSTINHO, 1995, p. 62.

possivelmente conhecera estes excertos agostinianos – não percebera um aspecto essencial ao fim dos tempos – o final não fora algo a ser esperado, mas alcançado através da busca pela salvação, ao menos, é claro, que o cristão desejasse a danação eterna. Querer a felicidade não bastara ao bom, pois o mau também a desejara. Querer e esperar não bastara, assim, coubera ao cristão buscar em uma vida reta a salvação na eternidade. Entre a beatitude e a desventura, em uma perspectiva voltada às expectativas cristãs pregadas por Tiago e Agostinho, a eternidade e o fim dos tempos marcaram uma mobilidade da história humana. Sobre a atuação do cristão no tempo, o bispo de Hipona lembrara em "*De fide et operibus"* que:

> Entremos ahora en una cuestión que deben tener muy clara los hombres religiosos, para que no pierdan su salvación, por una falsa seguridad, si piensan que para salvarse les basta la fe, pero descuidan vivir bien y caminar con las obras buenas por el camino de Dios. […] Santiago, además, es tan enérgicamente contrario a los sabihondos que dicen que la fe sin obras vale para salvación, que los compara con los demonios, diciendo: *Tú crees que hay un solo Dios. Haces bien, pero también los demonios creen y tiemblan*. ¿Qué puede decirse más breve, veraz y enérgicamente, cuando leemos también en el Evangelio que esto lo dijeron los demonios al confesar que Cristo es el Hijo de Dios, y fueron reprendidos por él, mientras que es alabado en la confesión de Pedro? Dice Santiago: *¿De qué sirve, hermanos míos, si alguno dice que tiene fe, pero no tiene obras? ¿Acaso la fe le podrá salvar? Y añade: Porque la fe sin obras es muerta*. ¿Hasta dónde están engañados los que se prometen la vida perpetua con la fe muerta?[15].

O estabelecimento dos textos tiaguinos enquanto cânone na esfera das igrejas latinas ocorrera nos Concílios de Roma (382), de Hipona (393) e de Cartago (397, 419) (VOUGA, 1996). Agostinho, um leitor atento de Paulo, fora contemporâneo da canonicidade dos escritos de Tiago que, em nossa perspectiva, igualmente marcaram sua teologia voltada à ação. Em sua epístola, Tiago afirmara que o cristão deveria praticar a palavra da fé, e somente pela realização de atos e não somente pela crença o cristão alcançaria a salvação. Seguindo este caminho, para o bispo de Hispona a graça como dom divino fora também uma constante ação do ser que em

[15] Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/fede_opere/index2.htm>. Acesso em: 10 maio 2016.

sua mobilidade visara a perfectibilidade. Ao agir por meio das graças, Deus visara a salvação do ser que, por sua vez, somente seria salvo ao atuar na realidade pelas graças e pelo constante movimento da vontade livre (VAHL, 2015).

Entre Tiago e Agostinho chegamos neste momento em algumas considerações parciais. O fim enquanto horizonte de expectativas não fora um caráter imobilizador do tempo – ao contrário, ele impulsionara a prática cristã. Em sua obra doutrinária, Agostinho relembrara aos seus leitores para que não cressem que somente o batismo lhes garantiria um lugar na eternidade. O caminho à salvação estava na retitude cristã. Agostinho retomara os fundamentos da "Epístola de Tiago" ao reafirmar que a fé é morta quando se afasta de uma *práxis* cristã. Em sua mutabilidade, homens e mulheres poderiam alcançar uma perfectibilidade ao ter como fim a verdadeira perfeição que é Deus. Séculos depois, Jaime I dera novos ares para estas experiências cristãs do tempo:

> E lembramos bem uma sentença que nos recordam as Sagradas Escrituras e que diz "*Omnis laus in fine canitur*", que quer dizer: a melhor coisa que o homem pode ter é o fim de seus anos. E a compaixão do Senhor da glória fez em nós essa semelhança pela qual se cumpre a palavra de são Santiago, já que em nossos últimos anos ele quis cumprir que a obra concordasse com a fé. […] Dessa forma, conhecendo que esta é a verdade e tudo mais é engano, nós quisemos dar, pensar e endereçar nosso pensamento e nossas obras aos mandamentos de Nosso Salvador, e assim deixamos as vanglórias desse mundo para conseguir Seu reino, pois Ele nos diz no Evangelho: "*Qui vult venire post me, abneget semetipsum, et tollat crucem suam et sequatur me*", mas desejo também dizer em romance: quem deseja ir atrás d'Ele, que abandone sua vontade pela Sua. E como ainda lembramos as grandes graças que muitas vezes Ele nos fez nos tempos de nossa vida e, maiormente, no fim de nossos dias, desejamos deixar nossa vontade pela Sua[16].

[16] JAUME I DE ARAGÃO, 2010, p. 48. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo da Costa do original: "*E membra'ns bé una paraula que ens retrau la sancta Escriptura, que diu: Omnis laus in fine canitur, que vol dir aitant que la mellor cosa q l'hom pot haver si és a la derreria dels seus anys. E la mercé del Senyor de glòria há feit a nós en aquesta semblança, perquè es cumple la paraula de sent Jacme: que a la derreria de nostres anys volc complir que l'obra s'acordàs ab la fe. [...] E nós coneixent que aquesta era la veritat e l'àls, monçònega,*

Esta emblemática passagem do prólogo do "*Llibre dels Feyts"* é essencial ao entendimento das relações entre os pares *fé/obras* e *presciência/graça* na composição de uma experiência temporal cristã no século XIII. Sigamos estas premissas. Sexagenário, Jaime I sofrera os efeitos da passagem do tempo em sua longa vida; ele era o patriarca dos monarcas ibérico-cristãos. Cansado, repetira um famoso provérbio medieval que louvara o fim dos dias e a proximidade da morte. No entanto, o fim do conde-rei somente fora louvável através da ação de Deus. Este *fizera* com que as palavras de São Tiago se cumprissem na vida do monarca, isto é, que a *fé* fosse unida a *obra*. Neste excerto, o próprio Deus cristão *faz*, ele intervém na vida de Jaime I por meio da graça divina. Lembremo-nos que a união entre a fé e a obra geraram um fruto, fruto que nas palavras do Conquistador, fora desejado pelo Senhor.

Segundo Silveira[17], as concepções de tempo formuladas no prólogo do "*Llibre dels Feyts"* podem ser percebidas como "vórtices culturais, por representarem o cruzamento de diversas correntes de pensamento, transformadas pelo movimento e pelas circunstâncias históricas". Suportado em tradições teológicas e filosóficas presentes na cultura judaico-cristã, helênica e latina, o tempo se movimentara a partir de um fim para um fim. A experiência do tempo elaborada no século XIII na narrativa de Jaime I fora marcada por uma mobilidade da história cristã: da eternidade de Deus aos feitos realizados no tempo pelo conde-rei de Aragão e Catalunha, na busca pelo Salvador em sua eternidade.

As primeiras palavras legadas por Jaime I em sua narrativa foram uma lembrança do próprio Tiago. Por outro lado, no prólogo do "*Llibre dels Feyts"* não há nenhuma menção direta a Agostinho. Se não podemos falar de uma leitura direta, ao menos podemos nos aproximar de uma leitura indireta do bispo. Como vimos anteriormente, no decorrer da Idade Média as concepções agostinianas acerca do tempo foram simplificadas, deformadas e misturadas a outras teorias e marcaram profundamente a

---

volguem la nostra pensa e les nostres obres donar, e pensar e dreçar als manaments de nostre Salvador, e lexam les vanes glòries d'aquest món per conseguir al seu regne. Car ell nos diu en l'Evangeli: Qui vult venire post me, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me. E vol tant dir en romanç que qui vol venir aprés d'ell, lleix la sua voluntat per la sua. E membra'ns encara a nós les grans gràcies que ell moltes vegades nos havia feites en temps de nostra vida, e majorment a la derreria dels nostres dies, volguem lleixar la nostra voluntat per la sua". (JAUME I DE ARAGÃO, 2008, p. 25-26).

[17] 2014, p.67.

experiência temporal no medievo. Em um tempo no qual o cristianismo, recém-oficializado enquanto religião pública de Roma ainda procurava instituir um cânone, as formulações do bispo de Hipona se confundiram com o próprio estabelecimento da doutrina cristã.

De acordo com Josep Pujol (2001), Jaime I não tivera uma educação formal em letras latinas – seu conhecimento, principalmente no que tange as escrituras sagradas, estivera restrito aos ensinamentos que recebera dos templários em Monzón e de seus conselheiros. O Conquistador concebera um Deus cristão eterno que em sua presciência oferecera graças aos seus, ou seja, mesmo que indiretamente, este tivera contato com as concepções agostinianas. Na composição desta experiência cristã do tempo, tanto o bispo de Hipona quanto o conde-rei de Aragão e Catalunha se aproximaram da "Epístola de Tiago" para compor uma *práxis* cristã centrada na ação e mobilidade humanas. Este *regime de historicidade cristão* presente nas palavras de Agostinho, mas também de Tiago, encontrara novos ares na narrativa dos feitos do Conquistador.

Para o historiador François Hartog (2013), o regime de historicidade compreende a possibilidade de enquadrar o sentimento de distância de si para si mesmo, a relação entre passado, presente e futuro e sua variabilidade no tempo e no espaço. Enquanto uma ferramenta heurística, ela nos permite compreender a multiplicidade de maneiras pelas quais foram elaboradas, a consciência temporal de uma comunidade, os modos de ser no tempo pelos agentes históricos. E, como vimos, o cristianismo instaurara um regime próprio de historicidade.

Neste regime cristão, a condição terrena do ser se concebera como uma distensão que, por sua vez, determinava ao cristão a necessidade de uma religação na qual ele caminharia até a eternidade divina. Mesmo que este aspecto, o caminhar para o religar da eternidade já estivesse presente na tradição veterotestamentária, o cristianismo criara uma novidade: a quebra do tempo. Com a Encarnação de Cristo surgira um tempo novo que somente seria sucedido pelo Juízo Final. O regime de historicidade cristão era uma história da Salvação (HARTOG, 2013).

A seguir as premissas agostinianas, o ser ao se mover com uma boa *intentio*, de acordo com a graça divina, preenchera de sentido a sua própria existência que se voltara à eternidade de Deus. Emanado da eternidade, o tempo móvel dos humanos se reencontrara na eternidade imóvel. Por outro lado, ao seguir uma *intentio* má, o ser se encontrara preso no século. A compreensão deste regime de historicidade cristão pautado na ação

sagrada – que possuíra como princípio e fim a eternidade de Deus – ou mundana, ainda delimitara que, a partir de Cristo até o Juízo Final, entre a sexta idade do mundo e o fim dos tempos nada de novo aconteceria (ROSSATO, 2010).

Em Agostinho, e aqui reiteramos a importância do bispo de Hipona para a consolidação da doutrina cristã, bem como de um regime cristão de historicidade no medievo, a história que se seguira da Encarnação era irrepetível, ela não encontrara igual antes ou encontrará no depois. Por outro lado, o passado adquirira um sentido de prefiguração do presente, o antigo prefigurara o novo (HARTOG, 2013). Se entre a Encarnação e o Juízo Final nada de novo pudera acontecer, toda ação realizada neste entremeio era repetível.

Assim, conforme Baschet (2006), o tempo medieval era um tempo pressionado pela repetibilidade do passado e orientado para uma salvação no futuro. A história era irrepetível, pois após Cristo, o único fato novo seria o fim dos tempos – talvez um dos pontos para incredulidade cristã frente ao islamismo. Contudo, isso não significara que homens e mulheres não realizavam ações distintas daqueles que os precederam. Todas as ações realizadas entre estas idades já estavam inscritas nelas – elas estavam prefiguradas. Desta maneira, o regime cristão estabelecera o espaço do *exemplo* do passado e, sem perder seu caráter escatológico e salvífico voltado ao futuro, abarcara de sua própria maneira o regime antigo da *historia magistra vitae* (HARTOG, 2013).

O velho *topos* ciceroniano, retomado do ambiente cultural helenístico, fizera do passado um componente da oratória – a história era prática. Como mestra da vida, a história era um compêndio de exemplos de ser e não-ser. As experiências instrutivas do passado estabeleciam ensinamentos – o caráter pedagógico da *historia magistra vitae* fornecera aos homens e mulheres do tempo presente um arsenal de sucessos e erros. Do regime antigo ao moderno, conforme Koselleck (2006), o *topos* se dissolvera na percepção da história como movimento. No entanto, entre a Roma de Cícero e a Revolução Francesa, a *historia magistra vitae* se remodelara sobre um regime pautado tanto no exemplo do passado quanto no movimento ao futuro. Nas palavras de Jaime I de Aragão:

> E para que os homens conhecessem e soubessem como passamos esta vida mortal e o que nós fizemos com a ajuda do Senhor Poderoso, que é a verdadeira Trindade, deixamos este livro como memória para aqueles que desejam ouvir as graças que Nosso

> Senhor nos fez e para dar exemplo a todos os outros homens do mundo para que façam o que nós fizemos: colocar sua fé nesse Senhor que é tão poderoso[18].

O Conquistador delegara dois motivos à composição da narrativa de seus feitos: como *memória* e *exemplo*. Como memória porque o monarca pretendera em seu livro materializar uma forma de conhecimento – para que as gerações vindouras conhecessem as graças de Deus e os feitos de Jaime I. Como exemplo, porque desejara que este conhecimento servisse enquanto um modelo para estas gerações. O conde-rei reavivara no "*Llibre dels Feyts"* uma inflexão cristã da *historia magistra vitae* – os seus feitos serviriam de exemplo àqueles que os ouvissem no futuro, mas não quaisquer feitos. A obra que Jaime I legara era abençoada por Deus e este era seu exemplo.

O crer e o atuar para Deus como exemplo aos cristãos não foram novidades criadas pelo conde de Barcelona e rei de Aragão. Não foram as confissões de Agostinho um exemplo da prática cristã? Em sua "Epístola", Tiago retomara exemplos de uma tradição veterotestamentária, porque aos seus ouvintes o passado em seu caráter exemplar encontrara eco naquelas comunidades judaico-cristãs. Abraão e Raab creram e atuaram para o Senhor. O exemplo neste regime cristão era um modo de ser no tempo voltado ao passado sem, contudo, compreender uma estagnação da história – o exemplo visara uma mobilidade voltada a salvação.

A primeira frase de Jaime I no "*Llibre dels Feyts"* fora muito elucidativa sobre o papel do passado no presente: Tiago relembrara o rei os modos de um cristão. A palavra *retraure* em catalão se referira não somente a uma recordação, mas também a um caráter de reprovação (ALCOVER; MOLL, sd). A lembrança de Tiago não era apenas um conhecimento que deveria estar presente na mente do monarca, ela repreendera o agir do Conquistador. A memória das palavras de Tiago reavivara ao conde-rei o caminho da *práxis* cristã.

---

[18] JAUME I DE ARAGÃO, 2010, p. 48-49. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo da Costa do original: "*E per tal que els hòmens coneguessen e sabessen, quan hauríem passada aquesta vida mortal, ço que nós hauríem feit ajudant-nos lo Senyor poderós, en qui és vera trinitat, lleixam aquest llibre per memòria. E aquells qui volran oir de les gràcies que nostre Senyor nos há feites e per dar exempli a tots los altres hòmens del món, que facen ço que nós havem feit: de metre sa fe en aquest Senyor qui és tan poderós*". (JAUME I DE ARAGÃO, 2010 , p. 26).

Do regime antigo ao moderno, a *historia magistra vitae* se dissolvera a ponto de constituir uma espécie de fórmula isolada no prólogo das obras, ou seja, em realidade a história perdera sua forma exemplar (KOSELLECK, 2006). Contudo, no "*Llibre dels Feyts"* o rei dera outro sentido ao *topos*, a memória era um exemplo para a salvação, a própria significação do passado no presente e futuro mas, principalmente, na eternidade:

> No dia seguinte, o dito nosso filho esteve conosco e ouvimos a nossa missa. Ouvida a missa, nós, na presença dele, dos ricos-homens, dos cavaleiros e dos cidadãos, dissemos as seguintes palavras: primeiramente, de qual maneira Nosso Senhor nos honrara neste século, especialmente sobre nossos inimigos, e como Nosso Senhor nos fizera reinar ao Seu serviço por mais de sessenta anos, mais do que, de memória, qualquer rei, de Davi a Salomão até hoje reinara e amara a Santa Igreja; de qual maneira tivéramos o amor e a dileção de toda a nossa gente, e como nós fomos honrados com ela. Tudo isso reconhecíamos que fora vindo de Nosso Senhor Jesus Cristo e como nós, na maior parte das vezes, nos esforçamos para seguir o Seu caminho e os Seus mandamentos; e que ele deveria tomar o nosso exemplo quanto a isso, pois era o caminho do bem, pois assim também O receberia, se cumprisse e fizesse tudo isso[19].

Nos capítulos finais de sua narrativa e de sua vida, Jaime I legara ao seu filho, Pedro III de Aragão (1239-1285), um conselho e exemplo: seguir os desígnios do Senhor. Na perspectiva do rei foram as graças divinas que levaram sua vida para aquele caminho – suas vitórias inscreveram uma sacralidade do tempo. Mas elas se tornaram sagradas justamente porque tinham como princípio e fim a vontade de Cristo. Seu exemplo era para que

[19] JAUME I DE ARAGÃO, 2010, p. 524. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo da Costa do original: "*E, quan l' endemà, lo dit fill nostre fo ab nós, e oïm nostra missa. E, oïda la missa, nós, en presència d'ell e dels rics hòmens e dels cavallers e dels ciutadans, dixem-li les paraules dejús dites: primerament, en qual manera nostre Senyor nos havia honrat en aquest segle e especialment sobre nostres enemics; e en qual manera nostre Senyor nos havia feit regnar al seu serviï pus de seixanta anys, més que no era en memòria, ne trobava hom negun rei, de David o de Salamó ençà, hagués tant regnat e que amàs sancta Església; e en qual manera havíem haüda amor e dilecció generalment de tota nostra gent, e con nós érem honrat ab ella. E tot açò regoneixíem que ens era vengut de nostre Senyor Jesucrist e car nós, per la major partida, nos érem esforçat de seguir la su carrera e els seus manaments. E ell que degués prendre exemple de nós quant açò, que era via de bé; e que així mateix li prendria, ell complent e faent açò*". (JAUME I DE ARAGÃO, 2008, p. 477).

seu filho, o futuro rei de Aragão e conde de Barcelona, seguisse aquele caminho sob as graças de Deus, para que de tal modo a história alcançasse sua repetibilidade nos feitos de Pedro III. Mais do que isso, neste regime cristão a *historia magistra vitae* vira o passado não somente a potência do repetível, mas, principalmente, a potência da salvação.

Através de seus feitos e exemplos, Jaime I buscara galgar um espaço próprio na história cristã. Quando relembrara seu filho de sua longa vida sob o serviço de Deus, ele afirmara que neste aspecto superara todos os reis que lhe antecederam, inclusive Salomão e Davi. A comparação estabelecida pelo monarca não fora sem propósito – o Conquistador superara os dois grandes reis da tradição veterotestamentária, o sábio e o guerreiro. Como se o próprio Deus reconhecesse a primazia dos feitos do conde de Barcelona e rei de Aragão sobre os reis antigos.

O "*Llibre dels Feyts"* possuíra uma dupla função não dita entre o par memória e exemplo: ele narrara os grandes feitos do rei ao mesmo tempo que engrandecera a sua figura, bem como seus próprios feitos. Mas como se diferenciara uma ação menor de uma ação maior? E como uma ação engrandeceria ou diminuiria a imagem de Jaime I? Um dos espaços essenciais ao entendimento desta dupla função e da composição do caráter heroico dos feitos do Conquistador fora uma primeira unidade autônoma da narrativa que se dedicara as ações empreendidas entre os anos de 1174 e 1228: a ancestralidade de Jaime I, seu nascimento e sua formação enquanto rei (PUJOL, 2008).

Logo após o prólogo, o conde-rei tecera um pequeno preâmbulo sobre um pacto firmado entre seu avô Afonso II, o Casto (1162-1196) e o imperador dos bizantinos Manuel Comeno I (1143-1180,) no intuito de estabelecer laços familiares entre as duas casas. No entanto, Afonso II se casara com Sancha de Castela (1154-1208) filha de Afonso VIII, o Imperador (1126-1157). O imperador de Bizâncio, desconhecendo o casamento do avô de Jaime I, enviara sua filha Eudóxia Comena (1160-1203) junto com uma comitiva. Quando estes chegaram a Montpellier ficaram consternados, pois não sabiam o que fazer, já que chegaram naquelas terras e não haveria casamento. O senhor da cidade, Guilherme VIII de Montpellier (1140-1202) propusera a comitiva ali presente que Eudóxia se casasse com ele – os bizantinos ficaram preocupados, pois a dita senhora se rebaixaria, afinal, como filha de um imperador; ela deveria se casar com alguém de estatuto similar. No fim, o matrimônio ocorrera com

a condição de que a filha ou filho de ambos detivesse ainda em vida o senhorio de Montpellier.

Em 1204, Maria de Montpellier (1180-1213), primogênita de Guilherme e Eudóxia e, portanto, senhora de Montpellier, casara-se com o conde-rei Pedro II de Aragão – "assim, quando se fez o matrimônio, ela melhorou de estamento, porque passou a ser tratada como rainha Dona Maria"[20]. O casamento entre ambos adquirira ainda um sentido de remissão dos pecados cometidos anteriormente, bem como, teleológico:

> Observem aqueles que lerem esta escritura se não é milagroso que nosso avô, o rei Dom Afonso, prometeu que sua mulher seria filha do imperador e depois tomou a rainha Dona Sancha. E Nosso Senhor quis que, por aquela promessa que o rei primeiramente fizera, isto é, que seria sua mulher a filha do imperador Manuel, ela retornasse para seu lugar. E assim parece, pois a neta do imperador Manuel foi depois mulher de nosso pai, de onde nós viemos. Por isso, é obra de Deus que aquele acordo que não se cumpriu naquele tempo tenha se cumprido depois, quando nosso pai tomou como mulher a neta do imperador[21].

Jaime I compusera um quadro muito peculiar, mas que de certo modo combinara alguns aspectos essenciais as narrativas nobiliárquicas: a quebra da palavra e sua redenção. Seu avô Afonso II quebrara a palavra ao não se casar com Eudóxia Comena, porém como se o próprio Deus assim quisesse, o mal feito fora remitido quando seu pai Pedro II contraíra Maria de Montepellier em matrimônio. Uma ação menor, como a traição de seu avô, acabara por se tornar uma ação maior sob os desígnios divinos. Duplamente, além de estabelecer um caráter sagrado em sua

[20] JAUME I DE ARAGÃO, 2008, p.51. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo da Costa do original: "*E així féu-se el matrimoni, e fo lo seu nom crescut, que hac nom la reina Dona Maria*". (JAUME I DE ARAGÃO, 2008, p. 26-29)

[21] JAUME I DE ARAGÃO, 2010, p. 55. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo da Costa do original: "*E esguardat, aquells qui veurets aquesta escriptura, si aquesta cosa és miraculosa, que nostre avi, lo rei Don Amfós, promès que seria as muller filla de l'emperador, e depuis pres la reina Dona Sanxa. E nostre Senyor volc que per aquella promesa que el rei havia feta primerament, ço és a saber, que seria as muller la filla de l'emperador Manuel, que aquella tornàs en son lloc. E par-ho en açò, que la néta de l'emperador Manuel fo puis muller de nostre pare, on nós venim. E per açò és obra de Déu que aquella covinença que nos es complí en aquell temps se complí depuis, quan nostre pare pres per muller la néta de l'emperador*" (JAUME I DE ARAGÃO, 2008, p. 32)

ancestralidade, o conde-rei lembrara sua linhagem imperial: era descendente dos imperadores Afonso VIII e Manuel Comeno I.

A concepção e nascimento do Conquistador não diferiram deste caráter. Contara o próprio rei que Pedro II não queria ver sua mãe, Maria de Montepellier, até que um nobre chamado Guilherme de Alcalá pedira ao rei que fosse a Miraval onde estava a rainha. E:

> Naquela noite em que ambos estavam em Miraval quis Nosso Senhor que fôssemos engendrados. E quando a rainha, nossa mãe, se sentiu prenha, foi para Montpellier. E aqui Nosso Senhor quis que fosse o nosso nascimento, na casa daqueles de Tornamira, na véspera de Nossa Senhora Santa Maria da Candelária. E nossa mãe, assim que nascemos, enviou-nos à Santa Maria, levando-nos nos braços e dizendo as matinas na igreja de Nossa Senhora. E assim que nós passamos pelo portal, cantaram *Te Deum laudamus*. Os clérigos não sabiam que nós iríamos entrar ali, mas nós entramos quando eles cantavam aquele cântico. Depois disso nos levaram para São Firmino. E quando aqueles que nos levavam entraram na igreja de São Firmino, cantavam *Benedictus Dominus Deus Israel* [22].

A fórmula "*volc nostre Senyor*", repetida tantas vezes nestas passagens, fora exemplar da concepção de uma experiência cristã na narrativa dos feitos do Conquistador. Deus *quis* e *fez* os caminhos de Jaime I, desde seus ancestrais até o seu nascimento. Assim como a liturgia fora a própria memória, a comunhão do tempo de Deus – que é a eternidade – com o tempo humano (LE GOFF, 2014), a vontade divina materializada nas palavras "*volc nostre Senyor*" representaram a ação da eternidade no tempo.

O culto da Eucaristia estabelecido no cristianismo instituíra uma *commemoratio* que não só lembrara os cristãos do sacrifício de Jesus,

[22] JAUME I DE ARAGÃO, 2010, p. 53. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo da Costa do original: "*E aquella nuit que abdós foren a Miravalls volc nostre Senyor que nós fóssem engerants. E quan la reina, nostra mare, se sentí prenys, entrà-se'n a Montpesller. E aquí volc nostre Senyor que fos lo nostre naiximent en casa d'aquells de Tornamira, la vespra de nostra Dona Sancta Maria Candeler. E nostra mare, sempre que nós fom nats, envià'ns a Sancta Maria, e portaren-nos en los braces; e deïen matines en l'església de nostra Dona; e, tantost con nós meseren pel portal, cantaren Te Deum laudamus. E no sabien los clergues nos deguéssem entrar allí, mas entram quan cantaven aquell càntic. E puis llevaren-nos a Sent Fermí. E, quan aquells qui ens portaven entraren per l'església de Sent Fermí, cantaven Benedictus Dominus Deus Israel*" (JAUME I DE ARAGÃO, 2008, p. 30).

como também quebrara as barreiras do tempo – a hóstia e o vinho se tornavam o corpo e o sangue de Cristo (BONALDO, 2014). Se no rito cristão as fronteiras entre o passado presente, o presente presente, o futuro presente e o presente eterno se romperam, algo semelhante pode ser dito da ação de Deus no engendramento de Jaime I. Sua ação era a própria sacralização do rei e, por conseguinte, de seus atos.

O Conquistador, ao entrar na igreja de Nossa Senhora, espaço sagrado por excelência, fora acompanhado pelos cânticos matinais. Cânticos litúrgicos estes que, conforme Le Goff (2014), tiveram um papel primordial na sacralização do tempo. Sob as vozes daqueles clérigos, o próprio Deus se fizera presente. A entrada de Jaime I em um espaço sagrado ao *mesmo tempo* em que eram feitos os cânticos de louvor ao Senhor marcara uma sacralidade do tempo – a ação divina fizera com que o jovem menino entrasse nos braços de sua mãe naquela igreja no *instante* em que os clérigos entoaram o "*Te Deum laudamus"*. Aqueles sinais da sacralização do tempo tornaram o nascimento do então infante sacralizado pela própria eternidade.

Conforme Vianna (2009), ao retomar a oposição binária luz/escuridão, o Conquistador buscara demonstrar que os feitos que poderiam ser empreendidos a partir dali – a conquista do reino insular de Maiorca – obliterariam as trevas dos anos anteriores. A luz de Deus, possibilitada por aqueles feitos, reinaria sobre a escuridão. O conde-rei também relembrara seus ouvintes as maravilhas de seu nascimento – a ação direta de Deus. Para Vianna (2010), Jaime I compusera uma cena, na qual o Senhor e as cortes celestes confirmavam a sacralidade de sua realeza – a vida de Jaime, portanto, era imbuída de um simbolismo sagrado. Quando carregado nos braços de sua mãe à igreja de Nossa Senhora fora recepcionado pelo "*Te Deum laudamus"*, cântico direcionado ao louvor do Rei Celeste, pelas graças divinas e pelos louvores cantados, Jaime fora consagrado como rei pela eternidade – aquele fora um sinal de sua sacralidade régia (VIANNA, 2010).

Pela ação de Deus, realizada nos feitos de Jaime I, a luz sobrepujaria a escuridão. Uma escuridão que também servira ao rei como argumento narrativo: ela engrandecera seus feitos posteriores, ao mesmo tempo que, constituíra-se como uma provação divina. Caso o Conquistador superasse pelas suas obras aqueles anos de trevas, pela graça divina, ele materializaria uma nova era de luz. A compreensão desta nova era, no entanto, preconizava uma era de ausência da luz.

Como vimos anteriormente, o monarca dera um sentido diferente a provação daquele encontrado na epístola de seu homônimo. Se para Tiago o castigo não advém de Deus, pois todo o ato divino é bondoso e possui como fim a salvação de homens e mulheres, Jaime percebera bondade no castigo. Para ele, a provação adquirira um caráter pedagógico, ela ensinara o verdeiro caminho aos cristãos. Separados por mais de dez séculos, os homônimos Tiago e Jaime tiverem diferentes objetivos sobre a ação divina. Se o conde-rei compreendera o caráter positivo da provação, Tiago levantara uma dualidade na qual toda ação bondosa advém de Deus e toda ação que advém de Deus é bondosa. Ao contrário do Conquistador, que vivera em um momento no qual o cristianismo já estava consolidado, o autor da "Epístola" escrevera suas exortações em um período no qual os cristãos ainda definiam sua identidade enquanto religião.

A escuridão dos primeiros anos de Jaime como rei de Aragão e Catalunha permitiram que a paz estabelecida por ele, bem como as conquistas posteriores dos reinos de Maiorca e Valência, adquirissem um significado sagrado – elas estavam inscritas por Deus e visavam a salvação pela luz. Da desordem e da escuridão, a partir das boas obras que advém da eternidade, surgiram a ordem e a luz. Era a vontade do Senhor e era a missão do Conquistador, de tal modo que, quando este ainda estava no berço: "por uma janela atiraram uma pedra sobre nós, mas ela caiu perto do berço, pois Nosso Senhor quis nos salvar para que não morrêssemos"[23].

Jaime I deixara claro que fora pela virtude e vontade de Deus que ele nascera. E este permanecera vivo e reinara por mais de sessenta anos pela mesma vontade. Ele não morrera antes ou depois porque tinha como missão realizar boas obras, unir a prática e a palavra. Neste ponto da narrativa, o conde-rei exemplificara o que anteriormente denotamos como a relação entre a presciência e a graça divinas. Aqueles anos de escuridão seriam suplantados pela vontade de Deus, que os endereçara nas boas obras e na ação humana. O Senhor em sua presciência, conhecia o destino do rei e por meio de suas graças o auxiliava, contudo, não coubera somente a ação divina sua concretização. Deus endereçara seus servos – cabiam a

[23] JAUME I DE ARAGÃO, 2010, p. 54. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo da Costa do original: "*E aenant, nós jaent en lo bressol, tiraren per uma trapa sobre nós un cantal, e caec prop del bressol, mas nostre Senyor nos volgué estorçre que no moríssem*". (JAUME I DE ARAGÃO, 2008, p. 31).

eles realizar estas boas obras que tinham como princípio e fim a eternidade e a salvação.

A seguir seu discurso perante seus vassalos nas Cortes Gerais em Barcelona, Jaime I afirmara que:

> Assim, nós vos rogamos encarecidamente por duas razões: a primeira por Deus, a segunda pela natureza que temos convosco, que vós nos aconselhais e ajudais em três coisas: a primeira, que nós possamos colocar nossa terra em paz; a segunda, que possamos servir a Nosso Senhor nesta viagem que desejamos fazer ao reino de Maiorca e às outras ilhas que pertencem a ele; e a terceira, que deis conselho, de maneira que possamos cumprir a honra de Deus[24].

Nesta passagem, o conde-rei relembrara seus vassalos de suas obrigações para com ele, afinal, era o princípio daquelas relações feudo-vassálicas que eles aconselhassem seu rei natural. E em contrapartida, o Conquistador elevaria a fama e a honra de seus vassalos ao impulsioná-los àquele empreendimento (VIANNA, 2010). De maneira semelhante, ao conquistar Maiorca os cristãos também cumpririam suas obrigações enquanto servos do Senhor. Mas para materializar este empreendimento, eles deveriam estabelecer a paz em sua terra. Para que a luz pudesse reinar, para que a honra de Deus fosse cumprida, a escuridão deveria cessar. A ação a ser realizada no reino insular era imbuída de um caráter divino e natural – preenchida pelo passado da tradição feudo-vassálica e pela eternidade do Senhor – pois tinha como fim a restituição da universalidade do cristianismo, mas também da fama de aragoneses e catalães. Aquelas terras no meio do mar, ocupadas pelos muçulmanos, retornariam às mãos de Cristo.

Martínez Romero assinalara um aspecto interessante sobre a imagem literária de Jaime I: ele era uma espécie de segundo fundador da linhagem catalã, assemelhara-se ao próprio Cristo. Filho de uma Maria santa, tivera como missão dada pelo próprio Deus salvar suas terras. O

[24] JAUME I DE ARAGÃO, 2010, p. 131. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo da Costa do original: "*On nós vos pregam molt carament per dues raons, la primera per Déu, la segona per naturalea que nós havem ab vós, que vós que ens donets consell e ajuda en tres coses: la primera, que nós puscam nostra terra metre en pau; la segona, que nós puscam servir a nostre Senyor en est viatge que volem fer sobre el regne de Mallorques e les altres illes que pertanyen a aquella; la terça, que hajam consell d'haver, en manera que aquest feit puscam complir a honor de Déu*". (JAUME I DE ARAGÃO, 2008, p. 93).

mesmo Deus que o abraçara em uma relação paternal. A estética desta forma, sacralizara o nascimento e a vida de Jaime, como se ele fosse um continuador do próprio Jesus Cristo (ROMERO, 2008). No entanto, estes sinais celestes não tinham como fim o estabelecimento do conde-rei como um profeta ou messias e sim o de preencher de sacralidade as obras do Conquistador.

Assim como seu ancestral Guifredo, o Peludo, que recuperara as honras de seu pai, Jaime I deveria – e o fizera – recuperar as honras de seu pai, mas também, de Deus. Naquela percepção, o conde-rei agira de forma a aumentar a glória de seu Senhor ao recuperar as terras que compunham ou deveriam compor o patrimônio cristão. Como bom filho e como bom servo, o conde de Barcelona e rei de Aragão realizara suas boas obras unidas com a fé ao ter como princípio e fim a eternidade do Senhor. Ele dera continuidade aos feitos de seus ancestrais:

> Barões, cremos que sabeis e deveis saber nós somos de longo tempo vosso senhor natural; que conosco Aragão teve quatorze reis e quanto mais distante é a natureza entre nós e vós, mais aproximação deve existir, pois ao se estender o parentesco, por essa extensão a natureza se estreita. [...] Por isso, maravilhamo-nos muito em ter que nos proteger de vós, que não possamos entrar nas cidades que Deus nos deu e que nosso pai nos deixou, e nos pesa muito que haja guerra entre nós e vós[25].

Jaime I, ao narrar sua ancestralidade, presentificara o passado através de uma origem linhagística. O antes justificava o agora (VIANNA, 2010). Ao exprimir as bases de sua senhoria, o conde-rei se utilizara da categoria do tempo como um elo entre passado e presente. De modo que as relações estabelecidas entre ele e aqueles nobres eram em sua natureza as mesmas estabelecidas entre seus antepassados e os antepassados daqueles nobres. Nos dois discursos supracitados, o Conquistador compreendera a natureza das relações feudo-vassálicas enquanto

[25] JAUME I DE ARAGÃO, 2010, p.101-102. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo da Costa do original: "*Barons, bé creem que sabets e devets saber que nós som vostre senyor natural, e de llonc temps; que catorze reis ab nós há haüts en Aragó, e on pus lluny és la naturalea entre nós e vós, més acostament hi deu haver, que parentesc s'allonga, e naturalea per llonguea s'estreny [...] E meravellam-nos molt d'esta cosa, que nós nos hajam a guardar de vós e que nós no gosem entrar en les ciutats que Déu nos há donades e nostre pare lleixades; e que guerra haja entre nós e vós nos pesa molt*". (JAUME I DE ARAGÃO, 2008, p. 68).

pautadas na tradição e no passado. Nesta percepção, aquilo que fora considerado *natural* era a simultaneidade do não-simultâneo. Portanto, quando aqueles nobres confrontaram o monarca, eles confrontaram um patrimônio legitimado pela tradição e que fora atribuído tanto pela natureza da senhoria dos reis de Aragão quanto pela graça divina.

O passado neste regime cristão de historicidade, mesmo que presentificado pelo velho topos da *historia magistra vitae,* não significara em sua essência a ideia de uma repetibilidade dos feitos pretéritos. O passado era o presente, não outra temporalidade. Jaime não afirmara que no passado seus ancestrais eram senhores dos ancestrais daqueles nobres, e sim que ele era seu senhor natural por um longo tempo. Em sua posição, estavam imbricados a própria potestade régia aragonesa. O passado fora investido de um papel identificador e homogeneizador daquelas relações entre o rei e seus vassalos. Mas, além disso, o passado era um exemplo voltado à salvação, o passado era um exemplo da ação.

Salvo algumas referências iniciais a idade de Jaime I em sua juventude, a um calendário santoral e ao dia de São Miguel no de ano 1238 como marca da conquista de Valência, o "*Llibre dels Feyts"* não fora composto por uma datação temporal precisa. Para Martínez Romero, a ausência de marcos cronológicos fora uma evidência do papel imputado ao passado na narrativa dos feitos. O que importara, segundo o autor, fora a elaboração de uma história revestida de ações exemplares, não de um tempo específico. A precisão do calendário era sobreposta por uma cronologia pessoal baseada nos feitos do monarca (ROMERO, 2008). Mesmo que elaborada a partir de uma lógica cronológica, o tempo em si não fora um eixo de referência para a composição do texto – a narrativa dos feitos de Jaime I seguira uma cronologia marcada pela própria sequência dos feitos empreendidos pelo monarca (PUJOL, 2008).

Escrito nos anos finais de sua vida, o conde-rei pudera tecer um fio lógico e causalístico de suas ações. Conforme Romero (2008), o Conquistador buscara, ao compor sua história, negligenciar os aspectos "menores" de seu reinado, a evidenciar suas grandes obras, na qual a narratividade de seus feitos compusera uma perspectiva premeditada e altamente funcional. O "*Llibre dels Feyts"* se configurara como a própria vontade do rei de demarcar sua continuidade, mas também ruptura com o passado: a partir de seu nascimento e, principalmente, de seus feitos, houvera uma era antes e após o seu reinado.

Jaime I compusera em sua narrativa uma interessante relação entre o presente, o passado e o futuro – eles se imbricavam em um único tempo voltado à eternidade. Como vimos anteriormente, o passado ocupara um lugar importante na tecitura da obra, contudo, fora o futuro que constituíra o principal objetivo do monarca. Ele deixara seu livro como memória e exemplo para que as gerações vindouras conhecessem seus feitos e pudessem segui-los. O passado e o presente caminhavam ao futuro, mas também à eternidade. E ambos, tanto o futuro quanto a eternidade poderiam se experimentados no presente.

Reinhert Koselleck (2014) já nos legara que o prognóstico, a capacidade de prever um futuro possível, constituíra-se a partir do espaço de experiências do passado. O velho jogo entre ela, a experiência, e a expectativa. Séculos antes, Jaime I realizara um prognóstico com bases similares:

> […] se porventura e pelos pecados dos cristãos chegar o tempo em que os sarracenos que estão do outro lado do mar se acordarem com os que estão desse lado, e se revoltarem os povos dos sarracenos de cada uma das vilas, eles nos tomariam tantos castelos, de nós e do rei de Castela, que todo o homem que ouvisse se maravilharia do grande dano que o Cristianismo receberia. Assim, mais vale que o dano caia sobre outro que sobre nós, pois os tempos mudam e, antes que chegue a hora, se deve considerar o que pode acontecer para que não ocorra um dano[26].

Diante do bispo de Valência e de outros nobres, Jaime I afirmara a necessidade de combater os mouros de Múrcia que se sublevaram contra o rei de Castela, caso contrário o dano que os cristãos receberiam seria maior. O monarca assumira uma postura pragmática, pois considerara as ações possíveis que, como conde de Barcelona e rei de Aragão, mas, principalmente, como um rei cristão, poderia e deveria realizar (SILVEIRA; ANDRADE, 2015). A revolta dos mouros de Múrcia em 1264 fora percebida a partir do espaço de experiências do conde-rei – em três momentos de sua

[26] JAUME I DE ARAGÃO, 2010, p. 393. Tradução deLuciano José Vianna e Ricardo da Costa do original: "[...] *si per ventura e pecat de cristians vengués un temps que s'acordassen los cristians [sic] qui són dellà mar e deçà mar e que es llevassen los pobles dels sarraïns de cada una de les viles, tants castells nos tolrien, a nós e al rei de Castella, que tot hom qui ho oís se'n meravellaria del gran dan que prendria cristianisme. E val plus que el dan venga sobre altre que sobre nós, car los temps se canvien, e enans d'hora deu hom guardar que no pusca venir a fer son don*". (JAUME I DE ARAGÃO,2008, p. 353).

vida os sarracenos de Valência se rebelaram contra sua autoridade (1247,1258 e 1276) e receberam o apoio do reino muçulmano de Granada. Ao mesmo tempo, ele temera que esta aliança se expandisse a outros reinos muçulmanos, como os do Norte da África, e que estes pudessem causar um grande dano, como aquele causado em 711 com a chegada de árabes e berberes na península, mas também de almorávidas e almôadas nos séculos XI e XII.

O prognóstico do Conquistador se baseara em experiências catastróficas anteriores e na potência de sua repetibilidade, no intuito de compor uma alternativa para a ação. A fim de evitar uma nova onda expansionista dos reinos muçulmanos, Jaime I propusera uma ação conjunta dos reis cristãos de Espanha, "pois os tempos mudam". A advertência do monarca também fora preenchida de um caráter pedagógico – ele legara ao bispo de Valência, aos seus nobres e as gerações vindouras um ensinamento que tivera como fim a proteção da Cristandade. No entanto, o prognóstico não fora a única maneira de experimentar o futuro no presente:

> Esse frade, que era de Navarra, disse que enquanto dormia viu um homem com vestes brancas. Ele perguntou o seu nome e se dormia. Ele ficou apavorado, fez o sinal da cruz e perguntou: "Quem és tu e porque me despertou?". Ele respondeu: "Eu sou um anjo de Nosso Senhor e te digo que é certo que este embargo ocorrido entre os sarracenos e os cristãos na Espanha será restaurado e defendido por um rei, para que aquele mal não caia sobre a Espanha". Aquele frade que era de Navarra perguntou qual rei seria aquele, e ele respondeu que era o rei de Aragão que tinha o nome de Jaume. Este frade disse que viu e escutou aquela visão em penitência, e tinha certeza do que vira. Pesou muito ao frade não ouvir que seria o rei de Navarra. Por isso, vós deveis vos confortar, o rei e vós, pois Nosso Senhor restaurará tão grande mal e defenderá o que ainda possa vir. Digo-vos isso para confortá-los [27].

[27] JAUME I DE ARAGÃO, 2010, p. 410-411. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo da Costa do original: "*E aquell frare era de Navarra e dix que el venc un home ab vestidures blanques, mentre ell jaïa dorment; e demanà-li: 'Qui és tu, que m'has despertat?' E ell dix: 'Jo son àngel de nostre Senyor e dicte que aquest embarg que és vengut entre los sarraïns e els cristians en Espanya, creés per cert que un rei los ha tots a restaurar e a defendre aquell mal que no venga en Espanya'. E demanà'l aquest frare, que era de Navarra, qual rei seria aquell, e ell respòs que el rei d'Aragó que há nom Jacme. E deïa aquest frare que aquell que*

Os signos celestes que permearam o sonho, a vigília e as matinas, garantiram sua origem verdadeira e divina (SCHMITT, 1999). Enquanto ainda procurava convencer seus vassalos da importância da ação frente aos insurrectos de Múrcia, um frade se dirigira ao rei e aqueles que estavam reunidos em sua corte sobre uma visão de outrem que ouvira. Este sonho fora seguido de uma série de sinais celestes: as vestes brancas, o sinal da cruz, a própria afirmação de que o homem era um anjo de Deus e de que o frade estava em penitência. Contudo, diferente do prognóstico anterior no qual o monarca levantara futuros possíveis, o sonho do frade de Navarra era certo. Era a própria vontade do Senhor que através do Conquistador e daqueles nobres que restauraria os danos causados na Espanha. Uma inserção interessante na narrativa, afinal poderiam aqueles nobres que hesitavam perante o empreendimento ir contra a própria vontade de Deus?

Através das graças divinas, um rei de Aragão, chamado Jaime, restauraria e defenderia a Espanha. Eram as palavras de Deus pronunciadas por um anjo. No início do "*Llibre dels Feyts"*, o monarca lembrara que a escolha de seu nome se dera por uma promessa de sua mãe, mas também, pela intervenção divina. Deus, em sua eternidade imóvel, inscrevera que o conde de Barcelona e rei de Aragão receberia o nome de Jaime e que ele seria o salvador da Espanha. Coubera ao Conquistador, por meio de suas ações, unir a fé e as obras para alcançar a verdadeira perfeição.

Constituíra-se, portanto, uma sacralização das obras de Jaime I – elas emanaram do tempo para a eternidade. Os feitos do conde-rei não foram mundanos, eles compuseram a própria experiência do tempo cristã que nascera de uma eternidade e se movimentara para ela, porque foram realizados a partir do Deus cristão e endereçados a ele. Das graças divinas à união entre a fé e as obras, os feitos de Jaime I foram revestidos de uma historicidade sagrada que instituíra as simultaneidades do não-simultâneo.

---

aquesta visió havia vista lo li havia dit en penitència, e per cert que ho havia vist; e pesà molt al frare quan no el dix que el rei de Navarra era. E per açò devets vós conhortar, el rei e vosaltres, car nostre Senyor restaurarà tan gran mal e defendrà que no pusca venir. E dic-vos açò per conhortar". (JAUME I DE ARAGÃO, 2008, p. 370-371).

Referências

AGOSTINHO, Aurélio. *Confissões*; *De magistro* (Do mestre). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

ALCOVER, A. M.; MOLL F. B. *Diccionari català-valencià-balear*. Edició electrònica. Disponível em: http://dcvb.iecat.net/. Acesso em: 16 jun. 2015.

_____. "A predestinação dos santos". In: *A graça* (II). São Paulo: Paulus, 2002.

_____. "A natureza e a graça". In: *A graça* (I). São Paulo: Paulus, 2007.

_____. *La fe y las obras*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/fede_opere/index2.htm>. Acesso em: 10 maio 2016.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

BLOCH, Marc. *Apologia da história*: ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BONALDO, Rodrigo B. "Comemorações e efemérides: ensaio episódico sobre a história de dois paralelos". 2014. *Tese* (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2014.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade*: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

JAUME I DE ARAGÃO. *Les quatre grans Cròniques*. Llibre dels feits del rei em Jaume. Edição de Ferran Soldevilla, revisão filológica de Jordi Bruguera i Talleda e histórica de Maria Teresa Ferrer i Mallol. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2008.

_____. *Livro dos Feitos*. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo da Costa. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), 2010.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*: contribuição a semântica dos tempos modernos. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

_____. *Estratos do Tempo*: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014.

LE GOFF, Jacques. "Tempo". In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2006.

_____. *Em busca do tempo sagrado*. Tiago de Varazze e a Lenda dourada. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MARTÍNEZ ROMERO, Tomàs. "Cronologia d'hòmens, història de reis. La notació cronològica en els primers capítols del Llibre dels Fets". In: COLÓN, Germà; _____ (orgs.). *El rei Jaume I*: *Fets, actes i paraules*. Castelló: Fundació Germà Colón Domènech; Barcelona: Publicacions d l'Abadia de Montserrat, 2008.

PUJOL, Josep. *Cultura eclesiàstica o competència retòrica?* Ell llatí, la Bíblia i el rei Jaume. Estudis Romànics, Barcelona, v.23, p.147-172, 2001.

_____. "El programa narratiu del Llibre del rei em Jaume". In: COLÓN, Germà; MARTÍNEZ ROMERO, Tomàs (orgs.). *El rei Jaume I*: Fets, actes i paraules. Castelló: Fundació Germà Colón Domènech; Barcelona: Publicacions d l'Abadia de Montserrat, 2008.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tomo III. Campinas: Papirus, 1997.

ROSSATO, Noeli D. *Narrativas do tempo*: Agostinho e Joaquim de Fiore. Mirabilia Journal, Vitória, v.11, p.212-226, 2010.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVEIRA, Aline D. "A Trama da História na concepção de povo nas Siete Partidas". In: *Revista Diálogos Mediterrânicos*, Curitiba, v.7, p.66-83, 2014.

_____.; ANDRADE, Rodrigo P. "Quel dan uenga sobre altre que sobre nos": tolerância e pragmatismo no Llibre dels Feyts de Jaime I de Aragão (1213-1276).In: *Mirabilia Journal*, Vitória, v.21, p.27-47, 2015.

VAHL, Matheus J. “O paradoxo da liberdade em Santo Agostinho e o estatuto ontológico da vontade frente à presciência divina”. In: *Intuitio*, Porto Alegre, vol.8, n.1, p.32-45, 2015.

VIANNA, Luciano J. *Pelos céus e pela terra*: a Conquista de Maiorca (1229) como legitimidade do rei Jaimei I, o Conquistador (1208-1276). 2009. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas. Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, 2009.

_____. “Rei natural, rei feudal, rei cavaleiro: os primeiros anos do rei Jaime I, o Conquistador”. In: *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, Anuário de filología catalana, gallega y vasca. Madri, v.14, p.103-138, 2010.

VOUGA, François. *A Carta de Tiago*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA